Etiología de la idea de la nada

Carlos Llano Cifuentes

FILOSOFÍA

ETIOLOGÍA DE LA IDEA DE LA NADA

CARLOS LLANO CIFUENTES

ETIOLOGÍA DE LA IDEA DE LA NADA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2004
Primera edición electrónica, 2016
Diseño de portada: R/4, Rogelio Rangel
Imagen de la portada: Giorgio Morandi, *Naturaleza muerta*, 1918
(SIAE, Italia/SOMAAP, México, 2004)
D. R. © 2004, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

ISBN 978-607-16-3611-9 (mobi)
Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE

Abreviaturas

Introducción

I. *La primera noción del ser*

II. *La primera afirmación del ser*

Inaccesibilidad empírica y abstractiva de la existencia

El primer juicio de existencia

Presencia y juicio de existencia

Juicio de existencia y nada

III. *Sentido o sinsentido de la idea de la nada*

Vía ontológica para la explicación del origen de la idea de la nada como término sin sentido

Vía psicológica para la explicación de la idea de la nada como término sin sentido

Pensabilidad de la nada

Sentido del concepto de no-ser

IV. *Estatuto noético de la idea de la nada*

Ente de razón: definición y clases

La existencia y su relación con la privación y la limitación

V. *Reificación de la nada*

Heidegger

Sartre

Machado

Aristóteles

Tomás de Aquino

VI. *Indenotabilidad del "no" en José Gaos*

Relaciones entre el "no" y la "nada"

Denotación y connotación

Posición directa y posición refleja
VII. *Limitación, privación y negación*
Veracidad en la negación
VIII. *Las causas de la negación en general*
IX. *El proceso del entendimiento*
X. *La voluntad, ¿causa ideatoria de la nada?*
XI. *La contingencia o finitud*
La finitud ontológica
La finitud antropológica
XII. *La ausencia*
Distinción entre ausencia y privación
Distinción entre presencia y existencia
XIII. *La otredad*
El no-ser como otredad: Platón
La otredad antropológica
La otredad metafísica
Analogía del no-ser y el primer analogado
El primer juicio de no-existencia
La primera afirmación del ser y el juicio de otredad
El primer juicio de otredad
XIV. *Reflexividad del juicio*
Reflexividad del juicio y origen del no-ser
Reflexividad del juicio y principio de no contradicción
Recapitulación

ABREVIATURAS

1) Abreviaturas de las obras de Aristóteles

An. Post.	*Analíticos Posteriores*
Met.	*Metafísica*
Top.	*Tópicos*
Fis.	*Física*

2) Abreviaturas de las obras de Tomás de Aquino

In Peri Herm.	*In Aristotelis Libros Peri Hermeneias Expositio*
In Boet. de Trin.	*In Boetii De Trinitate Expositio*
In Metaph.	*In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*
De Pot.	*Quaestiones Disputatae De Potentia*
De Ver.	*Quaestiones Disputatae De Veritate*
Q. Quodl.	*Quaestiones Quodlibetales*
In Sent.	*Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*
S. C. G.	*Summa Contra Gentiles*
S. Th.	*Summa Theologiae*

INTRODUCCIÓN

A FINALES DEL SIGLO XX pudimos percatarnos, con visión de perspectiva, que uno de los temas filosóficos prevalecientes en él fue sin duda el de la idea de la nada. El nihilismo existencial, preconizado anticipadamente por Friedrich Nietzsche, y ya en eclosión durante los años de la *pre* y la *pos* segunda Guerra Mundial por los filósofos llamados existencialistas, ha alargado su sombra hasta el momento presente con lo que podría llamarse la *victoria de la intrascendencia*, esto es, la sensación de tedio y vacío vitales a los que Baudelaire, en sus tiempos, señaló como los incitadores del pensamiento de la nada, que se suman a la falta de interés por las cosas, advertida por Kant, a la carcoma de la cotidianidad, a ese gusto anticipado por el no-ser, que es el aburrimiento o, como lo vio momentáneamente Machado, la ausencia o privación de las pasiones.

La *convivencia con la nada*, con la apremiante temporalidad y limitación de la vida, pasa en el siglo XX de la angustia existencial heideggeriana a la *perfecta instalación en la finitud*, aceptada no sólo con resignación, sino con aquiescencia, como aquella de que hiciera gala —sinceramente o no— Tierno Galván.[1]

Sin embargo, el problema de la idea de la nada dista mucho de ser sólo una cuestión contemporánea, por aguda que antropológicamente se nos haya presentado hoy: es un tema perenne de la filosofía, preferentemente de la metafísica, desde el *ex nihilo nihil fit* que podría ser un hito de su verdadero nacimiento. La filosofía occidental comienza con la cuestión parmenídea del ser… y de la nada; problema que la propia filosofía existencial confiesa aún como irresuelto.

Señalamos hace ya muchos años que el origen o la etiología de la idea del no-ser —equivalente al de la nada— guarda en la metafísica aristotélica una importancia fundamental, porque es uno de los dos ejes centrales del primer principio de nuestro pensamiento, el de contradicción, sin el cual nos están vedados todos los demás, aunque sean superiores.[2]

En efecto, en la expresión más sucinta de este principio ("que no es posible afirmar y negar simultáneamente")[3] se encuentra ya larvada no sólo la idea del ser que sustenta la afirmación, sino la idea del no-ser o de la nada que sustentaría —y ésta es la cuestión— la negación subsiguiente, ya que no podría ser simultánea.

La ausencia de la idea de la nada en nuestro entendimiento implicaría por tanto la ausencia de la intelección del principio de no contradicción: nada puede entenderse —dice taxativa y seguramente santo Tomás— *nisi hoc principio intellecto*, si no se hubiese entendido este principio.[4] Con razón dice Luis Clavell[5] que la filosofía del ser se define no sólo mediante el ser, sino a través del estatuto que se concede al no-ser, estatuto que trataremos de esclarecer después.[6]

Sin necesidad de apelar a *El ser y el tiempo*, en la filosofía de Aristóteles observamos que el ente se nos revela haciéndose más patente y claro en su oposición a la nada, destacándose sobre la sombra de la nada.[7] Como lo dirá poéticamente Antonio Macha do, los modos de ser, las esencias, no serán sino un "dibujo o contorno trazado sobre la negra pizarra del no-ser";[8] y como lo dirá técnicamente el propio Aquino: cualquier realidad es conocida por su opuesto, como las tinieblas por la luz.[9]

Y es que, en efecto, "el que conoce la afirmación tiene que conocer la negación" y "por lo mismo que se conoce algo, se conoce también su afirmación y su contrario".[10]

Una metafísica del ser que pretenda llegar a buen puerto que daría sin orientaciones a menos que emprendiera al mismo tiempo una indagación sobre el sentido, el contenido y la etiología de la nada. Podemos ofrecer dos pruebas bibliográficas de esta afirmación nuestra. La primera —que sepamos— no ha sido advertida por nadie. Uno de los más extensos tratados de Tomás de Aquino, las *Quaestiones Disputatae De Veritate*, no se dedica realmente, pese a su título, a la verdad, excepto la cuestión primera. Ocurre aquí como cuando se publican varios relatos no del todo conexos en un volumen con el solo nombre del primero: la primera cuestión *Sobre la verdad* da el nombre a todas las subsiguientes, que tratan sobre los más disímbolos temas: pero esta primera cuestión constituye, con sus 12 densos artículos, el estudio más completo y sistemático sobre la verdad que haya escrito Tomás de Aquino, y sin exagerar, la filosofía occidental entera. La prueba bibliográfica prometida es ésta: la *Quaestio Prima De Veritate* se polariza en la verdad del no-ente antes que en la verdad del ente. Una somera lectura bastará para percatarse de esta sorprendente afirmación.

Es cierto que la estructura misma del estudio hace de esta polarización algo casi inevitable, pero eso no disminuye nuestra justificada sorpresa ante la sola y mera expresión de *la verdad del no-ser*, que constituirá la aguda neuralgia —para el autor, no para el lector— de la presente obra.

La segunda prueba bibliográfica prometida resulta un lugar común de la filosofía occidental, pero no es menos importante,

precisamente por hallarse en el punto prístino y original de ella: *El sofista* de Platón es subtitulado como un estudio sobre el ser *(El sofista o del ser)*. Sin embargo, una buena parte del diálogo, a nuestro juicio la más importante y sin duda la más larga,[11] se destina al estudio del no-ser.

De modo que, cuando José Gaos, en el cenit del siglo XX, afirma que la inexistencia —es decir, la nada— es una de las cuestiones supremas "de la razón humana, o sea de la esencia del hombre, de la antropología filosófica",[12] y nos reitera que "en las categorías de la razón *negativa* [...] está al parecer paradójicamente lo más alto y lo más profundo, a la una, de la razón",[13] no se separa en absoluto de la filosofía perenne occidental, sino que, pese a su tono también sorprendente, la prolonga de un modo propio sin romper la continuidad.

Ello explica también que el mero auge de la llamada teología negativa —que nada tiene que ver con la mal llamada teología de la muerte de Dios— no sea tampoco una ruptura con la filosofía más tradicional de Occidente, según la cual lo que trasciende al pensamiento humano ha de expresarse por fuerza, según veremos, mediante lo que en el lenguaje técnico escolástico se denominó la vía de la negación o remoción.

Por contraste, y a pesar de su relevancia, el estudio de la etiología de la idea de la nada no ha sido sistemático, aunque no tal vez intencionadamente marginado. Como Millán Puelles nos señala, "sobre el surgimiento de los entes de razón [de los que el no-ser es típico] en las actividades de juzgar y razonar es muy poco lo que en la escuela se explica".[14] Nosotros queremos, con el presente estudio, remediar en lo posible esta falta, aunque sea con un intento modesto, teniendo en cuenta lo que prudente-

mente advirtió Jesús García López: "Ésta es una cuestión muy compleja, que no puede ser examinada aquí en todos sus aspectos e implicaciones [...] es una larga tarea que no tenemos por qué emprender aquí".[15]

Si nosotros, con todos los riesgos inherentes, nos atrevemos a emprenderla aquí, el motivo que nos impulsa no es sólo metafísico, sino axiológico. No estamos de acuerdo con lo que arriba llamamos perfecta instalación en la finitud, que se traduce en un agnosticismo conformista o aquiescente. Este agnosticismo, este aparentemente tranquilo y sereno dar por ignoradas las más radicales cuestiones que atañen a la vida humana, deviene, a nuestro juicio, no ya de una desconsideración o inconsideración del Ser supremo, con el que tales cuestiones se encuentran vinculadas, sino también de un estudio incompleto o superficial del inexplicable fenómeno de la idea de la nada en nosotros. La *angustia* de Heidegger ante el *ser para la muerte* que somos, no es, por lo visto, suficiente. El existencialista alemán nos advirtió el peligro de que esa angustia pudiera quedar adormecida eludiendo las verdaderas categorías vitales en el tráfago de la vida cotidiana. Parece que nuestra cultura contemporánea ha convertido el peligro en solución.

El hombre, según Spinoza, no puede *pensar que Dios no existe:* pero sí puede, en cambio, y lo logra, *no pensar que Dios existe*. Con esta operación ha logrado anularse a sí mismo, pues ella implica, sencillamente, *no pensar en nada*. Nuestra obra pretende despertar al hombre de nuestro tiempo —hasta donde quepa — para que dé el gran paso que existe entre *no pensar en nada*, propio ya del agnóstico, a *pensar en la nada*, propiedad del verdadero pensar. La alternativa lúcida y apaciguadora del hombre

que se refugia en el agnosticismo es falsa o imposible. Si no se piensa en Dios —por las inquietudes existenciales que sin duda suscita— ha de pensarse en la nada, que levanta en nosotros una inquietud de mayor densidad, por irremediable.

Esta postura de inconformidad ante la nada que somos —al ser mortales— tal vez en nadie se pone de manifiesto con tanta fuerza como en Albert Camus. Este filósofo francés carece por completo de la calma del racionalista, que tiene la idea de un mundo del todo razonable, y de la serenidad del agnóstico, a quien no le importa si el universo carece de sentido.[16] Le importa mucho la contradicción entre la necesidad humana y el irracional silencio del mundo, que le lleva al absurdo. *El mito de Sísifo* y *El extranjero*, casi simultáneos, están para James Wood saturados de una resonancia metafísica.

> Camus no es uno de los racionalistas que cree que una vez que se elimina a Dios de la imagen desaparecen los problemas metafísicos. Muy al contrario, Camus considera que una vez eliminado Dios ter minan nuestros problemas religiosos, pero comienzan los metafísicos […] Comienzan con la muerte […] no hay resignación implícita.[17]

I. LA PRIMERA NOCIÓN DEL SER

Una de las razones por las que el estudio de la idea de la nada, y en particular de sus orígenes o teleología, se hace infranqueable, deriva de un acceso inapropiado e impaciente a la cuestión. A las ideas negativas no puede accederse de un modo directo. Esta impaciencia cobra pronto dolorosos resultados. No debe olvidarse que "siempre en el mundo real la negación se funda sobre alguna afirmación que es como su causa",[1] pues "naturalmente la afirmación es anterior a la negación…"[2]

En este decisivo punto, lugar establecido en la escolástica más tradicional, coinciden Jacques Maritain: las ideas negativas tienen su contenido en las positivas: "lo que les es propio [a las ideas negativas] es el signo negativo, y no el contenido, que es propio de la idea positiva";[3] y el mismo José Gaos, como en su momento veremos.

Debemos seguir el consejo de Sanguinetti: "hemos de captar primero lo que está incluido en una aprehensión posterior".[4] Esto es, el estudio de la idea del no-ser debe verse precedido por el estudio de la afirmación del ser.

Como estamos indagando acerca del origen primario de la idea del no-ser, hemos de remitirnos al análisis del origen primario de la idea del ser. Evidentemente, aunque Tomás de Aquino nos haya dicho que la negación encuentra en la afirmación su fundamento, que es *como su causa*,[5] no podemos iniciar esta tarea bajo la ingenua suposición de que con el análisis de la afirmación del ser resolveremos de golpe el problema etiológico de la nada. Esa fundamentación se da en el orden de la causa

formal o material, y no resolvería aún el problema de la etiología en el orden de la causa eficiente, que es la causa prototípica.

Es valor aceptado en la filosofía aristotélica que el primer conocimiento del hombre es el ser. Pero esta posición no es casi nunca bien entendida. Quiere más bien significar que en todo concepto humano se hallan implicados ciertos conceptos básicos, de los que el ente es el primero de ellos: sin haber tenido contacto intelectual con el ser, ningún ente puede entenderse, pues hay siempre que entenderlo como ser,[6] lo mismo que en todo acto de la vista se encuentra implicado el color, y sin el color nada puede verse. El ser se encuentra implícito en todo concepto,[7] de manera que ningún concepto puede formularse si antes no hemos formulado el concepto de ser.

Pero esta afirmación suele, decimos, interpretarse equivocadamente. La equivocación sería: en el primer encuentro inteligible del hombre con la realidad, lo primero que hace el entendimiento es elaborar la idea del ser, y aplicar después esta idea a los diversos modos de ser que se subsumen bajo ella.

Debe captarse la diferencia que existe entre la proposición que se acaba de exponer y la siguiente: *lo primero que hace la inteligencia, en el primer acto propio que realiza, es captar la realidad como ser*. Para ello debe sin duda elaborar el *verbo mental* "ser". Pero no elabora primero el verbo mental o concepto para entender la realidad que tiene presente, sino que tal entendimiento consiste precisamente en elaborarlo. De esta manera, el entendimiento conoce la realidad presente como ser.

Debemos preguntarnos, pues, qué conoce la inteligencia cuando conoce como ser la realidad presente, por primera vez. El examen del contenido de esta primera noción tiene impor-

tancia capital para nuestro tema, pues es el punto de arranque o el momento de inicio no sólo de la vida intelectual, sino también del conocimiento del no-ser (si es que el conocimiento del ser y del no-ser, conjuntamente, no coinciden en ese mismo inicio de la vida intelectiva). El enigma del origen de la idea de no-ser se encuentra en el contenido de lo que el entendimiento entiende cuando por primera vez entiende como ser la realidad presente.

A esta primera cuestión planteada (¿qué es lo que la inteligencia entiende por ser cuando realiza su primer conocimiento, es decir, cuando conoce como ser la realidad presente?) debemos añadir otra, paralela e íntimamente conexa: ¿a qué o a quién se refiere ese primer conocimiento del ser?

Esta última cuestión puede resolverse con una serie de propuestas negativas que no trataremos ahora de demostrar, pues lo llevaremos a cabo, en el grado en el que sea preciso, a lo largo de exposiciones posteriores: no se refiere a los meros fenómenos sensibles externos; ni a la existencia del propio pensamiento —*cogito*—; ni a la del sujeto que piensa —*sum*—; ni al concepto mismo elaborado para pensar el ser —aquello mental elaborado *por el* que *(quo)* o *en el* que *(in quo)* capta como ser la realidad que estamos indagando—; tampoco se refiere al ser de Dios. La realidad que en el primer golpe de vista intelectual es captada como ser no es sino el ser de las cosas sensibles. Más aún: *una cosa o un conjunto de cosas sensibles, materiales y presentes*.

No se puede —dijimos— probar cada una de las negaciones propuestas, porque ello implicaría elaborar toda la crítica del conocimiento humano, lo cual dista en mucho de ser nuestra meta especulativa actual.

El tema —referido precisamente al primer conocimiento intelectual— es tratado expresamente por santo Tomás en su *Comentario al libro de Boecio sobre la Trinidad*,[8] en donde se deja claro que en el conocimiento de la cosa la inteligencia no conoce en primera instancia el conocimiento con el que la conoce. Su avaricia intelectual por la posesión de la realidad le hace pasar por encima —digámoslo así— del proceso mismo de la posesión: lo único que le importa es la realidad poseída.

Tomás de Aquino tiene que hacer hincapié en este pasaje sobre el hecho de que nuestro primer conocimiento del ser no se refiere al ser de Dios, asunto que, por causa tal vez de Karl Rahner, guarda aún vigencia: nuestro conocimiento intelectivo se hace por abstracción, partiendo de las imágenes sensibles de las cosas, y Dios, ser espiritual, no puede ser representado por ninguna de estas imágenes.

Por su parte, el conocimiento del sujeto cognoscente presupone la actividad cognoscitiva (si no pensara, no me podría captar como sujeto de pensamiento), y ya hemos dicho que el conocimiento del conocimiento es posterior a la realidad conocida. Sólo queremos resaltar aquí este punto: el primer conocimiento como ser de la realidad presente excluye que el sujeto conozca en primer lugar la idea del ser y obtenga después, a partir de ella, el conocimiento de la realidad presente como ser, como representante, como contenido de esa idea, según querrían los subjetivismos e inmanentismos. "La idea —*species intellecta*— sólo es secundariamente aquello que se entiende. Pues lo primero que se entiende es la cosa, de la cual la idea —*species intelligibilis*— es una semejanza."[9]

Naturalmente, el conocimiento del ser exterior, visto y conocido como ser, se logra de un modo indudable por medio de la idea del ser, la cual se origina en contacto con aquél; pero esta idea no se nos manifiesta, sino que, por el contrario, sólo la conocemos posteriormente, después de una *diligens et subtilis inquisitio*.[10]

La realidad, pues, que conocemos, es el ser de un objeto material, sensible y extramental.[11] Pero debe subrayarse una primordial nota característica que tendrá importancia en el desarrollo de este estudio: *su presencia actual ante el entendimiento*.

En otras actividades de nuestra inteligencia podemos pensar el objeto sin que nos esté presente, es decir, podemos *representarlo sin que esté presente*. Incluso podemos representar objetos —como la nada— que no nos pueden estar presentes, ya que la inteligencia posee la capacidad de elevarse sobre la existencia actual.

Pero en el primer conocimiento de la inteligencia se requiere de manera imprescindible la presencia física, real y actual de la cosa ante ella, tan necesaria como lo es para cualquier sensación la presencia de la cosa sensible para sentirla.

Con esto podemos pasar a la primera cuestión que planteamos, la cual ha sido franqueada ya por esta segunda.

Nos preguntamos qué conocemos cuando conocemos *el ser* de esta *realidad presente*. No hay duda de que conocemos la realidad presente mencionada, aunque no sea más que como ser. ¿Qué entendemos aquí por *ser?*

Nos parece que ha sido Lorenzelli quien, siguiendo a Cayetano, proporciona la respuesta más cabal a esta pregunta. Lo

que conocemos al conocer que algo es ser, es nuestro primer conocimiento; lo que conocemos en el primer conocimiento del ser o en el primer ser conocido, *ens primum cognitum*, es "el ente real, tomado común y confusamente en acto, y concretado en la esencia sensible".[12]

Esta fórmula requiere, evidentemente, la explicación de sus notas, ya que algunas de ellas parecen contrapuestas entre sí.

Ens reale. El ser que captamos en la realidad presente es sin duda real, en cuanto que se opone al ente de razón.[13] Pero, como ya se advirtió, no puede conocerse formalmente como real, por cuanto que no conocemos aún como tal al ente de razón. Especialmente debe señalarse lo que sigue: para que lo real adquiera su formal y completo sentido, debemos tener noción de su contrario: lo irreal, es decir, la idea de la nada, cuyo origen estamos indagando. Como se verá también después,[14] el ente de razón pertenece a lo que escolásticamente se llamó *secunda intentio*, esto es, un conocimiento que se tiene sobre la *prima intentio*, es decir, el conocimiento directo. Es evidente que no podemos conocer las segundas *intentiones* hasta tanto hayamos conocido una *prima intentio*. La primera *prima intentio* —valga la redundancia— es precisamente el *ens reale*.

Communiter. Tomado de un modo común. No es considerado en ninguna de sus posibles determinaciones subsecuentes: sustancia o accidente; efecto o causa. El ente bajo cuyo prisma vemos esta realidad presente se encuentra considerado en su más amplio significado, sin restricción ninguna. Es importante retener ahora este punto: el ente comúnmente considerado es la consideración del ente sin limitación actual alguna y por tanto potencialmente ilimitado.

Confuse. Tomado confusamente. El que se consideren de una manera común no indica que no se encuentren determinadas todas o algunas de las determinaciones que el concepto abarca. Al revés: puede abarcarlas todas precisamente porque no considera determinadamente a ninguna, como si abarcáramos todo el paisaje del ser, sin restricciones, pero sin encontrar —todavía — ningún trazo significativo dentro del paisaje abarcado. También es importante este punto: además de común, el ente es considerado confusamente, y ambas notas de nuestra primera idea del ente exigen una implicación recíproca.

Necesariamente habríamos de decir que la idea del ente primeramente concebido —o mejor: el ente bajo el que concebimos nuestra primera realidad entendida— no incluye *ninguna* determinación. Esta expresión absoluta resulta ahora imprescindible, pero momentánea. La primera idea del ente incluye *algunas determinaciones* que no son *determinantes* de un modo preciso, sino que siguen dejándolo en su estado primitivo de confusión. La primera de ellas ha quedado ya señalada cuando nos referimos al *ens reale*. Lo que quiere decirse es que tales determinaciones básicas y mínimas, como después veremos, en modo alguno descalifican el carácter de confusión perteneciente al ser primeramente conocido —*ens primum cognitum*—, en donde sus determinaciones, también generalmente tomadas, se encuentran *con-fundidas, fusionadas bajo la perspectiva común* —y *confusa— de ser*.

In actu. El ser que aquí entendemos es un ser entendido en acto, lo cual debe verse, a nuestro juicio, desde dos vertientes. Primero, es un conocimiento en acto porque lo estoy teniendo *ahora*, actualmente; no es el recuerdo o la representación de un

primer conocimiento que tuve, el cual sería, pues, ontológicamente, el primero. La experiencia del *ens primum cognitum* es una experiencia única e irrepetible, aunque frecuentemente imposible de rememorar. Sin embargo, puede repetirse ahora no como una representación de lo ya tenido, sino *teniéndola otra vez*. Ahora mismo podemos tener la experiencia del *ens primum cognitum*, como si fuera la vez primera, aunque no podría serlo (y por ello es irrepetible). En segundo lugar, se dice que el conocimiento del *ens primum cognitum* es un conocimiento en acto, porque el *acto* no se refiere sólo al conocer del ente, sino al ente conocido. Este ente, al igual que la realidad presente de la que es ente, es un ente actual, en cuanto no es el ente posible. Pero lo mismo que dijimos en referencia al carácter *real* del ente, hemos de reiterarlo para su carácter *actual*. No puede ser conocida formalmente la actualidad del ser que conocemos porque aún carecemos de la noción de ser posible. Pero el ser que conocemos no es posible, sino actual.

Concretum in quidditate sensibile. El ser conocido no se aplica ahora a cualquier realidad —no conocemos más realidad en cuanto realidad, esto es, en cuanto ente, que la que ahora estamos conociendo—, sino a la realidad aquí y ahora presente. Tenemos que repetirlo para evitar equívocos: *no elaboramos una idea general del ente aplicable ahora a esta realidad sensible, sino que conocemos esta realidad sensible como ente*. La diferencia entre los dos brazos de esta afirmación resulta intuitivamente palmaria. Pero la historia del *ens primum cognitum* nos enseña la proclividad existente para su inexplicable confusión.

Dijimos que algunas de estas notas padecen una mutua repulsión. Por un lado, que el *ens primum cognitum* sea a la par

visto, por una parte, como común y confuso, mientras que se vea, por otra, real y actual. Pensamos que con las explicaciones dadas arriba puede entenderse la compatibilidad de estos dos pares de notas. El mismo concepto *ens* puede ser común a todo ente y considerarse sin precisar ninguna determinada subdivisión, y simultáneamente como real y actual, siempre que la realidad y actualidad no se consideren *aún* formalmente, lo que significa que la misma noción, aunque *ahora* se refiera sólo a este ente, real y actual, pueda después aplicarse *también* a todo ente real, al ente de razón y al ente posible.[15]

Para entender bien el contenido del *ens primum cognitum* ha de evitarse la polarización en su carácter *común y confuso* sin tener en cuenta su condición de concepto aplicable a una realidad *concreta;* y, de la misma manera, enfatizar ese estado suyo concreto marginando su amplitud comunitaria y confusa. Ambas cualidades, aunque superficialmente contrapuestas, deben afirmarse con el mismo énfasis, lo cual es posible ya que corresponden a dos respectos diferentes.

Cuando decimos que el *ens primum cognitum* es una noción común a todos los seres y sin precisión de determinación alguna (con las excepciones dichas), nos estamos refiriendo al concepto de ser o al conocimiento del ente. En cambio, cuando decimos que el *ens primum cognitum* se encuentra referido a algo concreto aludimos no al concepto del ser, sino al ser concebido; al ente conocido y no al conocimiento del ente.

El ente concebido es esta realidad que nos está presente, y nada más que ella, *no puede referirse a ninguna otra realidad porque no hay ninguna otra realidad, hasta ahora, intelectualmente conocida como ente*.

Pero esta irremediable condición presente no impide en modo alguno que el concepto del ente resulte aplicable no sólo *a otra realidad*, sino *a cualquier otra realidad posible*. El *ens concretum in quidditate sensibile*, sin menoscabo alguno de su concreción, posee ya *in nuce* toda la amplitud correspondiente a esta noción que es no sólo la primera, sino la más alta.

Para decirlo de otro modo, la diferencia existente entre el ens primum cognitum *y el* ens metaphysicum *no es más que una diferencia de explicitación*. La metafísica explícita lo que está ya confusamente contenido y comúnmente generalizado en aquella primera realidad concreta presente, desde el momento en que fue por nosotros visualizada como ser. Dicho aún de otra manera, el ser primeramente concebido es ya concebido como un concepto análogo, que contiene implícitamente toda determinación, todo modo posible de ser: de esta realidad concreta presente a la que ahora se refiere hasta el *ipsum esse subsistens* al que se referirá si la inteligencia humana, después de su primer paso, prosigue su curso normal de despliegue.

Para el desarrollo posterior de la presente obra debe retenerse que el *ens primum cognitum* se concreta en una realidad precisa, sin que esta concreción del ser concebido entorpezca las omnímodas posibilidades del concepto de ser, incluso la del ser absoluto, porque paralelamente, como veremos, el *no-ser* primeramente concebido se referirá a una ausencia, carencia o defecto concreto, pero entendiendo al mismo tiempo toda otra forma posible de no ser, incluso la del no ser absoluto que llamamos nada.

Queda aún por averiguar lo que significa *ser*. Esta averiguación no puede determinarse plenamente, ya que gracias al *ser*

podemos dar significado a todos los seres, y no hay ninguno, en cambio, que le pueda otorgar significado a él. Cabe sólo una explicación descriptiva de lo que entendemos al entender por primera vez este concepto, o lo que queremos decir cuando pronunciamos por primera vez esta palabra.

Según Zigliara, concebiríamos al ser, en este primer conocimiento, como un *algo en oposición a la nada*.[16]

Una opinión de esta naturaleza ofrece la ventaja de que, así concebido el ser, desaparecería cualquier problemática en torno al surgimiento del principio de no contradicción. En efecto, afirmar el ser sería lo mismo que negar su compatibilidad con el no ser, que es, justamente, lo que postula el mencionado principio.

Si el ser se nos presenta ya incluyendo esta nota de oposición a la nada, no sólo el origen de la idea de la nada quedaría resuelto, sino que el mismo principio de no contradicción no sería más que la expresión explícita intelectual espontánea e inmediatamente derivada del primer dato del pensamiento como *ens primum cognitum*. Aunque Manser se deja ganar de algún modo por esta atractiva tesis de Zigliara, hace una observación, a la que por nuestra parte nos podemos adherir.[17] Este *ente come contraposto al nulla* implicaría, si se toma literalmente, que la nada es conocida antes que el ser, ya que aquélla sería entendida primero que éste.

Se ha afirmado antes que la idea positiva no queda esclarecida plenamente si no es gracias al contraste con su correspondiente idea negativa. Pero también se ha dicho que toda negación es pre cedida por su afirmación. Primero, pues, habrá de afirmarse el ser y después oponerlo a la nada, y no al revés. Por

ello nuestro concepto del ser debe contar, antes de aquella oposición, con un contenido propio en sí mismo, que será el fundamento de la oposición mencionada. ¿Cuál es ese contenido positivo?

Hemos dicho que nuestro primer conocimiento consiste en comprender como ser a una realidad sensible presente. Esta realidad sensible presente, que actúa sobre nuestros sentidos, es concebida como ser en el momento en que entendemos que es *aliquid existens*.

El ser *algo que existe* es el conocimiento más primitivo e inmediato que tenemos del ser. No significa algo opuesto a la nada sino algo que existe. Geiger describe esta primera vivencia intelectual del siguiente modo: "éste es el primerísimo concepto, el primer *verbo*, el más confuso, el más indeterminado que pronuncia nuestra inteligencia, por medio del cual yo comprendo lo sensible como ser, por medio del cual yo realizo la captación de esta *identidad fundamental*, viendo —intelectualmente — que aquello que tengo presente en la sensación o percepción es algo que existe; aquello que yo experimento sensiblemente, que actúa en mí, es".[18]

La realidad sensible que se aprehende en el amanecer de la inteligencia, manifiesta únicamente esto: que esta realidad es *aliquid existens*, permaneciendo en la ignorancia toda otra determinación quiditativa de tal existente.[19]

Este conocimiento no se limita a la aprehensión de algo: consiste en la afirmación intelectual de que ese algo —sea lo que sea— está ejerciendo su ser, y gracias a ello, y sólo como tal, lo conozco. No se aprehende que el dato sensible es algo —*quod est aliquid*— sino primordialmente que *algo es*. No polari-

za su atención en el *ser algo* ni en el *algo del ser* sino en el *ser de algo*.

Esto nos manifiesta *la carga existencial del ens primum cognitum*. Los seres son los modos finitos de recibir el *esse*, la existencia, por parte de Dios, *ipsum esse subsistens*, que posee en sí mismo la existencia. En la primera idea del ser no se conoce ninguno de estos diversos modos de participación existencial, pero se capta la participación en sí misma: *ens est habens esse*. Aquí la nota que determina por antonomasia la noción del ser no es el *habens* sino el *esse*, el acto de ser, la existencia.

Estas opiniones de Geiger y Deandrea, con las que coincidimos, tienen su antecedente más clásico en Juan de Santo Tomás, que es pionero en utilizar para la explicación del *ens primum cognitum* una fórmula que, si no viniera con su firma, podría calificarse de audaz e incluso temeraria.

El primer conocimiento del ser no es el de una esencia generalísima e indeterminada, que sufriría ulteriormente sucesivas determinaciones, la cual por el hecho mismo de su indeterminación —recuérdese el estado común y confuso subrayado por Lorenzelli— sería susceptible de aplicarse a todas las esencias o quididades posibles, constituyendo el ser de ellas. No: el primer objeto intelectual presente a la conciencia no es captado quiditativamente sino existencialmente: "en el objeto que se presenta [a la inteligencia] no se distinguen objetos determinados sino que sólo se recibe o concibe —*accipitur seu concipitur*— según una cierta indeterminación, en la cual, por lo que respecta a tal objeto, éste se confunde, y es casi igual que conocer que la cosa existe" *("fere est idem quam cognoscere rem quoad an est")*.[20]

La esencia es vista —sólo— como sujeto del *esse*, sin conocer en ese primer momento el modo propio por el que ella es sujeto.[21] Conocer de la cosa que es, no es más que ubicarla dentro de toda la amplitud del ser. El conocimiento que tenemos de esa esencia o quididad sensible, puesta frente a nosotros, no es el de una quididad: no vemos lo que la quididad es —*quidquid est*— sino que fundamentalmente vemos que ella es, que existe, *quod est*. (De este modo conocemos secundaria y genéricamente lo que ella es: es *ser.)*

Como lo ratifica E. Bribois, el ser, por tanto, en su sentido primero, es el ser existente, el que pertenece a una realidad objetiva —real— y actual.[22] Lo que existe *es*, y nadie puede dudar de que la idea de ser abraza la existencia.[23]

Nótese bien que el primer conocimiento intelectual no es el de *existir* sino el de *algo que existe*. Es decir, el de un sujeto —conceptualizable como esencia— que ejerce el acto de existir. "La idea del ser, por imperfecta que sea [en este caso lo es en grado máximo], une constantemente las realidades esencia-existencia: cualquier ser que pienso comprende en su concepto este doble aspecto."[24]

El ser —ya se dijo— no puede definirse: todos los elementos de su presunta definición serían igualmente ser, de manera que lo definido se introduciría sin remedio en la definición misma. Pero puede *declararse* impropiamente resolviéndolo en sus partes *entitativas: subiectum et forma essendi*. El *ens* est *habens esse* o *id quod est*, pues, como todo concepto de nuestra mente, también éste del ser contiene dos aspectos: un sujeto posesor de la forma y la misma forma poseída. En el caso del *ens* como tal el

sujeto es la esencia o modo de ser y la forma es el *esse* o *existencia*. De ahí que todos concibamos el ser como aquello que es.[25]

Para el caso del *ens primum cognitum* es preciso subrayar esta vertiente existencial. Porque lo que ahí conocemos del sujeto es sólo que existe; de manera que el acto de existir es el foco principal de este primerísimo conocimiento.

El sujeto no conoce el ser sino en cuanto es un *algo* —no se sabe qué— el cual ejerce, posee o cuenta con el acto de existir. "Aquello que el entendimiento concibe como lo más evidente, y en lo que vienen a resolverse todas sus demás concepciones es el ente"[26] y "la razón del ente se toma del acto de ser";[27] el ser significa *actum essendi;*[28] y es, fundamentalmente, *habens esse*.[29]

El ser es el *primum cognitum* por antonomasia.[30] Su noción designa la entidad real de la cosa,[31] ya su esencia tal como se desarrolla a través de las diez categorías,[32] ya el *acto existencial* de una esencia.[33] No hay razón para hacer un reparto desigual de los papeles; pero, de hacerse, tendría que hacerse a favor del *actus essendi*. No es más ser la esencia que la existencia; porque ni la esencia es ser sin la existencia, ni la existencia creada se da si no participa en una esencia, es decir, en un modo específico e individual de existir. Son muchos los textos de santo Tomás que subrayan abiertamente que la denominación del ser abarca tanto la esencia como la existencia.[34]

Debemos notar que en tales textos Aquino se refiere al ser absolutamente considerado en sí mismo, en cuanto tal, y no ya en cuanto determinado de uno u otro modo. En la idea del ser van siempre incluidas, más o menos confusamente, como arriba se dijo al comentar a Lorenzelli, las nociones imprescindibles de esencia y existencia. De tal manera que el ser no indica ni la es-

encia sola ni la existencia sola en el *aliquid esse*. Esta última expresión resulta central, como se verá, en el estudio de la primera afirmación del ser.

El texto clave para desentrañar el pensamiento tomista de fondo lo hallamos en el comentario de Aquino al *Peri Hermeneias:*

> El ente no es otra cosa que lo que es *[quod est]*. Y así es evidente que, por un lado, la cosa se significa en el término por el que digo *quod* [lo que] y el *esse* por lo que digo es, y, si bien la expresión *ente* significaría principalmente el *esse*, pues significa la cosa que tiene el *esse*, sin duda significaría también que algo es *[aliquid esse]*. Pero esta composición que se incluye cuando digo *est* no significa principalmente a la cosa, sino que la cosignifica en cuanto que significa a la cosa que tiene el ser *[ens habens esse]*… de ahí que cuando queremos significar cualquier forma o acto que actualmente inhiere en algún sujeto, lo significamos con esta palabra: es.[35]

Lo cual ya había quedado dicho por santo Tomás en su primer opúsculo filosófico propio, según lo comenta Cayetano: "En el nombre de ente pueden verse dos aspectos: aquello de lo cual se toma el nombre de ente, a saber, el mismo *esse*, por el que la cosa es, y aquello a lo que se le impone el nombre de ente, a saber, aquello que es —*id quod est*—".[36]

En la entraña del concepto *ser* se da, pues, un vaivén, un flujo y reflujo, del que no puede prescindirse (a menos que tratemos del ser de Dios): por un lado, *el ser se toma del* esse (aquello de donde se toma o proviene el nombre de ser es el *esse);* por el otro, *el ser se aplica a la cosa* que es —*quod est*— (aquello a lo que se le aplica o impone el nombre de ser es la cosa que es).

El conocimiento de la existencia o esse[37] no es un dato adicional que acompaña al concepto de ser, conocido después de éste: es erróneo pensar que primero se atendería intelectual-

mente al *quid sit*, al *qué es* el ser, para luego prestar la atención a su *an sit*, al hecho de que exista o no. Por el contrario, como hemos repetidamente visto aquí, la existencia constituye *el* ingrediente primario para la formación del concepto ser. Y ello, por dos razones: porque ningún ser es inteligible en acto sino en cuanto tiene *esse*[38] y porque el nombre de ser *ab esse imponitur*, se le aplica por su existencia.[39]

Con ocasión de la crítica que Heidegger hace en *El ser y el tiempo* a la metafísica tradicional, incluso a la aristotélica, tachándola de esencialista, varios filósofos seguidores de la filosofía de santo Tomás, en la primera mitad del siglo xx, pusieron su atención en esta versión existencial del ente, subrayando cuanto hemos dicho líneas arriba de diversos modos. Así Gilson nos dice que "si es definición correcta del ser 'aquello que es', ella necesariamente incluye un 'es', o sea, la existencia. En otros términos, todo ser es un *esse habens*… y no es conocido como un *ens* más que si se le conoce como uno 'que es'".[40]

Y se pone de manifiesto que el sentido primero del ser, en el orden cognoscitivo, es existir.[41] No podemos decir que el ser, en su significado más preciso, es ya inteligible antes de ser pensado como una esencia y *una existencia*.[42] Pero puede concluirse, por tanto, que por su *esse* el ser es, en verdad, ser, en el sentido formal y propio de este término.[43]

Esta consideración del *ens primum cognitum*, incluyente de la existencia, nos plantea un problema noético también de primer orden. El sujeto, la esencia, el *id quod* puede ser captado por la primera operación del espíritu, la simple aprehensión, cuyo acto es precisamente la aprehensión simple de la esencia. Pero el acto y el hecho de existir no es posible aprehenderlo con la re-

presentación de su concepto. Como el concepto de ser incluye su existencia no puede ser sólo un concepto. Luego, la simple aprehensión no es el *órgano* indicado exclusivamente para aprehenderlo.

II. LA PRIMERA AFIRMACIÓN DEL SER

Para la resolución del problema que acaba de plantearse (¿cómo conocemos la existencia de algo?), debemos tener presente que la existencia:

— No es algo captado por los sentidos.

— No es una esencia captada por el entendimiento en la primera operación del espíritu, acto ideatorio o simple aprehensión.

Inaccesibilidad empírica y abstractiva de la existencia

Los sentidos son ciegos a la existencia como tal. Es ésta un atributo de la realidad susceptible de ser captada sólo por la inteligencia. Incluso podría decirse que la inteligencia se puede definir como la facultad que el hombre posee para captar la existencia de las cosas, dado que sus sentidos sólo captan la realidad como generadora de estímulos, sin referirse de la existencia de éstos.

La existencia se nos da *por medio de los sentidos*, pero la atienden de un modo inteligiblemente ciego. Sólo la inteligencia conoce a la existencia y la llama por su nombre. La existencia, en efecto, no es una cualidad sensible pues, como la vida y la bondad, y tantos otros atributos, es aplicable al espíritu, y por este motivo su conocimiento es exclusivamente intelectual.

Es verdad que no tendríamos noticia de nada si, en una primera instancia, nada se presentase a los sentidos. Más aún: es justo la presencia sensorial lo que permite al entendimiento

captar el ser, la existencia, de aquello presente. A tal grado la presencia es condición para la concepción del ser, que incluso ambos fenómenos —presencia y existencia— nos ofrecen la persuasión de confundirlos, de lo cual después nos ocuparemos.

Lo que decimos de los sentidos es dicho en general, incluyendo al ápice de la sensibilidad humana, que es la cogitativa. Tampoco este superior sentido interno goza de la capacidad de captar la existencia de las cosas como tal si no fuera auxiliada por el influjo de la inteligencia. Bien es verdad, justo es recordarlo, que el entendimiento —reiteramos— no captaría el ser de las cosas si los sentidos y, paradigmáticamente, la cogitativa, no se lo presentasen.

Pero tampoco la existencia es aprehendida mediante la conversio ad phantasma, esto es, el regreso natural que hace la inteligencia, *una vez captados sus objetos inteligibles*, a las imágenes de la sensibilidad de donde las abstrajo, como ya hemos señalado en otro lugar.[1] El regreso del entendimiento a las representaciones sensibles, de donde obtuvo sus conceptos, es necesariamente requerido por la inteligencia del hombre, porque la realidad es singular, y lo singular, en el actual estado de vida, no se nos ofrece más que mediante los sentidos. Si la existencia no fue captada por los sentidos en su conocimiento directo de las cosas, tampoco lo será cuando la inteligencia regrese al lugar original de sus objetos. Puede decirse sin duda que la existencia no se nos da más que en lo singular, y ello es cierto. Y lo es también que lo singular no es captado intelectualmente más que por medio de esa vuelta o condición del entendimiento a las imágenes sensibles de las que estamos hablando. Pero no lo es que al captar intelectualmente lo singular se capte al propio

tiempo la existencia. Prueba es que podemos pensar en realidades singulares con la exacta adquisición de su imagen —como la de una persona querida—, las cuales, sin embargo, ya no existen.

La conversión al fantasma, la vuelta del entendimiento a las imágenes sensibles, que son el punto de partida de su proceso dinámico —y al convertirse a ellas son también su llegada— *se requiere para conocer el modo concreto de existir*, pero no son el instrumento cognoscitivo apto para conocer la existencia, y ésta no ha sido conocida aún intelectualmente por otro medio.

Al abordar este asunto, debe leerse bien lo que Etienne Gilson en *El ser y los filósofos*[2] escribe sobre la singularidad, la reflexión sobre las imágenes y la existencia. Sólo existe lo singular. Pero la noción de lo singular no implica la existencia porque su objeto sea singular, sino porque su objeto existe.

> Hay que cuidar no confundir existencia con singularidad. El metafísico puede abstraer de la singularidad [y eso tendríamos que discutirlo] pero no de la existencia [en lo que no cabe discusión]. Podría afirmarse que allí donde hay abstracción de la existencia desaparece la metafísica realista en su genuino sentido para dar paso a tipos de metafísica montados sobre el conceptualismo y el nominalismo o para ceder su puesto a la lógica. [3]

Estas aseveraciones son compatibles completamente con la que hace santo Tomás al decir que "cada cosa tiene en sí misma su ser propio *(esse proprium)* distinto de todas las demás cosas".[4]

Pero si los sentidos se nos muestran incapaces de captar la existencia, carece también de esta capacidad lo que la escolástica ha denominado primera operación del espíritu, simple aprehensión, conceptualización o acto ideatorio. Como lo dice taxativa-

mente Jesús García López, "la simple aprehensión no puede referirse a la existencia de las cosas por sí mismas…"[5]

En efecto, los conceptos son expresiones intelectuales de las esencias, de tal manera que un conocimiento intelectual es siempre un conocimiento de esencia. Ésta no es conocida *complete et vere*, de un modo pleno, más que encarnada en singulares concretos. Queremos decir, pues, que el requerimiento noético de la singularidad es tan válido para conocer las esencias —que no existen más que en lo singular— como para las existencias de las cosas —que si no son singulares no existen—.

Ahora bien: "el acto de existir tiene por esencia el no ser una esencia".[6] De este modo la existencia se nos presenta con el carácter primordial de ser inconceptuable en sí misma: si la primera aprehensión, elaboradora del concepto, tiene por objeto la esencia, la existencia no podrá ser jamás conceptualizada, por diversas que sean las razones que se aduzcan: no hay ni puede haber un concepto de existencia como tal, esto es, del acto de existir, y en esta dirección la existencia se encontrará *"extra genus notitiae"*.[7] Como nos lo recuerda Glison,[8] de los textos de santo Tomás se deduce que la intelección de los conceptos "consiste en la aprehensión de la sola esencia".[9]

Debido a que la existencia no es una esencia, porque pertenece a un orden diverso de ella, no es un inteligible en el sentido en que los inteligibles —propiamente— son los objetos de la primera operación del entendimiento, de la simple aprehensión.[10]

La existencia sobrepasa el inteligible en sentido estricto porque no es la esencia del sujeto sino un acto ejercido por el mismo. Al decir, en efecto, que la simple aprehensión tiene por ob-

jeto a la esencia, estamos afirmando que hace abstracción de la existencia actual y que las esencias son posibles, aunque no existan.

La primera operación de la mente se llama *inteligencia de lo indivisible* porque se refiere al mero hecho de que concebimos *lo que una cosa es (quod quid est)*, pero no concebimos *que una cosa es*.[11]

No dejamos de tener en cuenta que la esencia connota la existencia, pues no es más que un *modus essendi*, una manera de existir, pero esta connotación requiere que la existencia, previa o simultáneamente, nos haya sido dada. Para emplear los términos de José Gaos, el conocimiento de algo no implica sólo la connotación sino la denotación (como veremos, sólo el no ser se puede connotar sin ser denotado).

Existencia como nombre o como verbo

Al hacer las observaciones anteriores, que resultan duras y aun ásperas para una filosofía montada sobre puras esencias, para una metafísica de conceptos, hemos de advertir una distinción fundamental. Debemos a Cayetano, en efecto, dos consideraciones diversas de existencia: *ut exercita*, esto es, en cuanto ejercida real y actualmente por un sujeto, y *ut signata*, que correspondería al conocimiento de la existencia prescindiendo de su ejercicio, es decir, en cuanto podemos pensar la existencia general a modo de una esencia.[12] Cabe sin duda un *concepto general de la existencia*. Pero la única existencia que se da en la realidad es la que tiene lugar en el ejercicio actual de ella.

Pensar la existencia no es lo mismo que el existir de hecho. Cuando hablamos aquí de la existencia como no susceptible de ser aprehendida mediante un concepto, *nos referimos a la existencia ejercida por un sujeto:* no estamos hablando de la existencia en cuanto significada o pensada en un concepto. Al contrario, lo que queremos indicar es que tal *concepto de existencia* no nos dará noticia del existir, de manera que no es un concepto viable, en el sentido de que "no formamos los conceptos más que para llegar mediante ellos al conocimiento de las cosas",[13] y este concepto de existencia en cuanto *pensada*, enunciada o significada, no es vía válida para acceder a la existencia en cuanto ejercida en la realidad de las cosas.

Tal vez esta distinción entre existencia ejercida y existencia significada pueda clarificarse un tanto teniendo a la vista que un problema similar al nuestro se le ha presentado a Gaos cuando considera —al menos en un primer momento— la existencia como presencia. La presencia sólo es verdaderamente tal cuando el objeto en cuestión se encuentra actualmente presente para el sujeto. La actualidad de la presencia es, diríamos, instantánea. De ahí que nos veamos en la necesidad de arbitrar una presencia no presente, sino representada.[14] Es decir, una presencia pensada como inmediatamente pretérita o inminentemente futura, de manera que podríamos decir de ella que se trata de una presencia no presente, como, de manera paralela, podemos hablar de una presencia (representada) no existente.[15]

Igualmente, para distinguir entre la existencia como concepto y el existir como ejercicio o como acto, puede ser provechoso el valernos de la terminología, arbitrada por el propio Cayetano, según la cual los conceptos se expresan por medio de

nombres, mientras que el acto de existir se resiste a una expresión nominal, y se expresa en un verbo: existir: "las cosas en cuanto concebidas se expresan por medio de nombres; en cambio, en cuanto ejercidas, se expresan por medio de verbos. Por ello la enunciación *la existencia no es* no implica contradicción. Mientras que *lo que existe no es* resulta contradictorio".[16]

Es significativo que santo Tomás empleara siempre el verbo *esse* y no el nombre *existentia*, aclarándonos que el *esse* es el acto del ente, lo mismo que *lucere* es el acto de la realidad luminosa: *…esse est actus entis sicut lux est actus lucentis*.

Conocimiento de la existencia en el juicio

Llegados a este punto debemos preguntarnos si sería necesario deducir que la existencia no es captada ni captable por la inteligencia, sino tan sólo es un límite impuesto al intelecto, es decir, un incognoscible sobre el que se construye toda una metafísica sin atenderlo.

Tal conclusión sería improcedente porque el privilegio de la metafísica es la audacia de enfrentarse al acto de existir con una inteligencia limitada, pero que no está dispuesta de ningún modo a renunciar a él.[17] Pero en esta tarea debemos evitar el doble error de quedarnos mudos ante su trascendencia o de desnaturalizarla objetivándola.[18] Es ya momento de decir que si la simple aprehensión conoce las esencias de las cosas, haciendo abstracción de su existencia, o dejándola connotada en una penumbra noética, no lo hace para contemplarlas en un plano ideal, sino para restituirlas a la existencia a la que pertenecen, lo cual se lleva a cabo mediante el acto que acaba y consuma el co-

nocimiento. El juicio tiene como misión intelectual el declarar el *ita est in re* —así es en la realidad— de todo lo que conviene a la esencia, cuando puede declararlo. Por ello ningún practicante de la ciencia metafísica puede perder de vista la rotunda afirmación de santo Tomás, que constituye una de las ideas madre de su *Epistemología:* "La primera operación [de la mente] mira a la naturaleza misma de la cosa [...] mientras que la segunda operación mira al ser mismo de la cosa".[19]

El acto de existir solamente puede ser conocido por afirmación o asentimiento en el juicio. El objeto de la segunda operación de la mente es precisamente la existencia. El entendimiento conoce la existencia, pero el acto de ese conocimiento no es la representación al modo de una esencia: *es un acto que representa a otro acto*. Es el acto de una operación mental que responde a un acto del existente, operación originada a partir de su acto de existir.[20]

Diremos nosotros que la respuesta intelectual a la presencia de una esencia es la conceptualización de ella: simple aprehensión. La respuesta intelectual a la presencia de una existencia es la afirmación de ella: el juicio.

El juicio de existencia

Todo juicio se refiere de suyo a la existencia, sea de manera directa, sea indirecta.

Aristóteles, en el principio de su *Peri Hermeneias*, distingue entre estos dos tipos de juicio:

- Juicio de predicación: Callías es culto.
- Juicio de existencia: Callías existe.[21]

Pero incluso en el juicio de predicación hay una alusión, aunque sea oblicua, al *esse* mismo, motivo por el cual Gilson puede asegurar que todo conocimiento real lleva incluido un juicio de existencia, que representa la última expresión del intercambio actual entre dos seres actualmente existentes, inteligible el uno e inteligente el otro, porque conocer una cosa equivale a afirmar su esencia dentro de una existencia dada.[22]

Una indagación sobre el juicio de existencia[23] nos pondría de manifiesto el sentido existencial de la cópula *es*. Este sentido existencial se exceptuaría únicamente en el saber lógico, porque la lógica no atiende a la existencia, pues no atiende a las condiciones reales de la verdad o las verdades de sus proposiciones,[24] y, de una manera *análoga*, tampoco en el saber matemático, según mostramos en nuestras *Bases noéticas para una metafísica no racionalista:*[25]

Por su parte José Gaos distingue entre el ser como cópula (relación del sujeto y el predicado) y el ser como existencia activa o *verbial*. El ser copulativo y el ser existencial activo o *verbial* plantean no ya una homonimia sino una ambigüedad: "más aún… un equívoco múltiple".[26]

Pero esta ambigüedad no parece comprometer el sentido existencial directo e indirecto de todo juicio, pues si bien en *De la filosofía* el ser existencial quedaría englobado dentro del ser copulativo (existir sería uno de los predicados copulados con el sujeto: esta mesa es existente),[27] en *Del hombre* considerará el ser copulativo como un modalizador del ser existencial (los atributos copulados con el sujeto indicarían el modo de existir de éste).[28] Interesa señalar que, significativamente, el ser como existencia es determinado por Gaos ser activo o *verbial* porque

la existencia es un acto del sujeto, que no puede expresarse mediante nombres sustantivos, sino mediante *verbos* en sus diversas conjugaciones, en completa consonancia con lo ya advertido por Cayetano acerca de la existencia como ejercida (expresada en verbos) y la existencia como significada (expresada en nombres).

El juicio de existencia no afirma al sujeto, sino lo que hace que este sujeto exista. Pero tal juicio no usa un predicado porque el existir —como reiteradamente se ha dicho— no es un objeto conceptual, y el juicio de existencia es una acto que afirma un acto; aunque no exista en él la unión de un sujeto con un predicado, es sin embargo una composición —por esto es un juicio— que une al sujeto con algo distinto de sí: el acto de existir. El verbo ser no se toma como cópula, sino como existencia. La expresión *Dios es existente* resulta reduplicativa, pues, por todo lo dicho, basta con decir *Dios es*. Este juicio no es estudiado estrictamente por la lógica, que atiende a los juicios atributivos, pues se refiere al ejercicio de un acto ultraesencial. El juicio de existencia no es un juicio atributivo, sino más bien "todo juicio atributivo *verdadero* presupone un juicio existencial".[29] De manera que todo *es* contiene elípticamente el concepto de *existente*. Adelantamos que, para José Gaos, todo *no* contendrá elípticamente el concepto *es*, y como éste contiene a su vez en elipse el ser existente, todo *no* significa en cualquier caso y siempre *no es existente*.

"Así como en todo concepto se hallan implicados ciertos conceptos básicos, como el del ente […] así también en todo juicio hay implícitamente contenidos ciertos juicios primarios y

fundamentales, que se conocen como principios fundamentales del entendimiento".[30]

Entre estos juicios fundamentales implícitos en todo juicio suele tradicionalmente considerarse el principio de no contradicción. Nosotros consideramos también el juicio de existencia, dejando pendiente aún la cuestión de la prioridad de éste sobre aquél.

Este juicio que afirma la existencia actual de un objeto presente tiene la calidad de un *juicio inmediato*. Se dice que en un juicio inmediato se afirma inmediatamente la identidad entre el sujeto y el predicado (esto es, en el momento mismo de conocer ambos términos) porque la inteligencia capta, en el mismo hecho de su presentación, que *predicatus includitur in ipsa ratione subiecti*, el predicado se incluye dentro de la razón misma del sujeto.

Pero hay en el hombre otros juicios intelectuales inmediatos, que no son fruto de conceptos mutuamente implicados, sino efecto de experiencias no ya vividas sino vívidas.

Cuando formulo el juicio "yo existo" (y lo formulo indudablemente en uno de mis primeros conocimientos intelectuales) lo hago no porque en el concepto de mi *yo* vaya incluida mi existencia —pues yo no existo desde siempre, y muchos opinan que dejaré de existir próximamente— sino porque yo me presento a mí mismo como existente. Ésta es la calidad que tienen los juicios de existencia, y de manera esencial el primer juicio de existencia que pronuncia mi entendimiento.

Por esto puede decir santo Tomás que *ens esse in communi est per se notum*:[31] que el ser, en general, es algo que se conoce por

sí mismo, y en consecuencia inmediatamente.

El ser relativo del juicio de existencia

El juicio de existencia nunca es sólo —ni puede serlo— un mero juicio de existencia en el que sólo se afirma el existir. Cuando digo que *Callías es* no puedo pronunciar el *es* ni a plena boca, ni como único vocablo, porque Callías no es plenamente ni puede haber un *es* sin Callías.[32]

Si Callías es, lo es sólo al modo de Callías. Pero, al propio tiempo, y paradójicamente, cuando afirmo el ser de Callías, no lo hago de una manera parcial y limitada, ya que Callías es, sin duda, en el más pleno sentido del ser; entiéndase: no decimos que Callías es un medio ser, o que es un ser a medias, o que está en potencia de llegar a ser; decimos, por el contrario, que es, y en el hecho de que es no hallamos límite alguno: su ser es un *factum* absoluto, que no tolera restricciones. *Factum* absoluto: ya aparecerá de nuevo esta controvertida expresión. El límite viene dado por Callías mismo, que es limitado; y justamente por serlo, el ente que él es no puede ser más que siendo Callías. Ésta es la tensión bipolar que confronta todo juicio de existencia, en el que afirmamos el ser del ente.

El entendimiento no tiene reposo en esta tensión. Por ello el juicio de existencia decae, sin querer, y fácilmente, en el juicio de identidad: Callías es Callías; en donde el *es* ha perdido su plenitud existencial primitiva para fungir como mera cópula, o en el juicio de predicación —Callías es culto— en el que el entendimiento termina por reconocer la estructura constitutivamente modal de todo ente. Ambrose McNicholl distingue entre

el *juicio existencial puro*, en el que el sujeto representa un ser existente ("Pedro existe)", y el juicio existencial atributivo ("Pablo es doctor"), que acabamos de llamar de predicación.[33]

No obstante ello, nosotros decimos que el juicio de existencia puro *decae* en el juicio de existencia atributivo, porque en el juicio de existencia puro se mantiene esa *tensión* de que hablamos, dado que la existencia del sujeto —aun siendo el sujeto limitado— tiene una pretensión de algo absoluto (lo cual no es más que la aspiración del entendimiento a su objeto, que es el ser), mientras que en el juicio de existencia atributivo se *modaliza* expresamente aquella limitación, haciendo ver que aquel sujeto determinado es, pero es de una manera determinada.

En cambio, el *es*, dicho pura y simplemente, significa *ser en acto*.[34] El ser que de él afirmamos será, sí, absoluto, *antes de* ser afirmado de él, pero en cuanto lo afirmamos del ente se relativiza particularizándose en un *modo de ser, porque todo ente es de algún modo*, y cuando afirmamos que es, afirmamos que es de ese modo como es, y no que es de cualquier manera, y menos que es plenamente.

Es cierto, como dijo Morris Cohen, que la filosofía puede progresar reconociendo la indeterminación de algunos problemas, preguntándose sobre ciertas cosas, de qué modo existen, en lugar de empeñarse en saber si existen o no.[35] Pero esta viabilidad de progreso no debe lograrse eludiendo frontalmente el problema de la existencia, refugiándose en el de la modalidad. Aquí no se trata ya de un problema de progreso, mayor o menor, sino de una mera pervivencia: la filosofía fenece en cuanto deja de encarar ese problema de la existencia, entrañado justamente en el juicio de ella.

Pues este decaimiento del juicio existencial en el juicio de identidad y en el juicio de predicación es el signo primitivo que preanuncia lo que históricamente es un hecho: la proclividad de la metafísica en desfallecer por la vertiente de la lógica o por la vertiente de las hoy llamadas ontologías regionales. Proclividad denunciada áspera —y tal vez injustamente— por Heidegger en *¿Qué es la metafísica?:* la metafísica ha abandonado el pensamiento del ser para dedicarse al estudio del ente.

Si este análisis del juicio de existencia se perpetrara en el propio yo, no tendríamos sólo la conciencia de la limitación del *es* por razón del ente que es un sujeto gramatical, sino por la vivencia de la angostura de mi ser mismo, que ansía *ser* el ser sin poder serlo, por lo que siempre está presente la pregunta planteada por Octavio Paz: "¿soy un llegar a ser que nunca llega?" El existencialismo ha enfatizado, aunque de otra manera, en sus análisis de la libertad y de la muerte, esta tensión de finitud óntica y de ansia vivencial de infinito. Pero no es sólo en mí en donde yo atisbo fenomenológicamente la limitación como vacío, como algo a lo que le falta algo. Al ente le falta algo, dirá Nicol, como los brazos a la Venus de Milo.[36]

Pues en todo juicio de existencia —y no únicamente en la vivencia de mi propio ser— palpo esa polaridad del ente: del que afirmo que es, de un lado, plenamente irrestricto, pero, de otro, restringido a las limitadas fronteras del ente de quien afirmo que es. Dicho de otro modo, no puedo afirmar la facticidad del ser más que de un sujeto parcial que lo limita. No puedo de ninguna manera pronunciar un *es* impersonal o anónimo: el *se es* es un juicio que cae fuera de mis posibilidades, porque todo *es* tiene un sujeto; en la conjugación del ser me está prohibido,

por imposible, la caída inauténtica en el anonimato, en el *uno* inauténtico heideggeriano: no puedo conjugar un ser desentificado, "despersonalizado". Puedo despersonificarme yo vivencialmente, mas no puedo hacerlo con el ser, ni lógica, ni metafísica, ni gramaticalmente.

Pero si bien no me está permitido pronunciar un *es anónimo*, también se me prohíbe afirmar un *es omnímodo*, que tuviera como sujeto la totalidad del ente; *porque el ente (el ente: esto es, nuclear) carece de totalidad*. El mismo juicio existencial, Callías es, me patentiza no sólo que Callías es al modo de Callías, sino que de ningún ente como Callías puede predicarse un *es* sin modulaciones. El Callías del que afirmo que es, es impotente para agotar el *es* afirmado; su potencia vale sólo para restringirlo, para hacerlo a su estilo. De ahí que cualquier otro ente modulado y la suma de todos ellos perpetrarían sobre el ser, en un crecimiento indefinido de modos diversos, esa contracción que Callías ya ha llevado de una vez y en definitiva. El ente no tiene totalidad, porque el ente no es más que la limitación del ser; no es más que una cantidad óntica, un sumando, del que nunca puede obtenerse un total porque cabe siempre, y antes, un sumando nuevo. De ahí que cada ente sea esencialmente definido en sí a la par que todos los entes sean indefinidos en su totalidad respecto del acto de ser, que no es el resultado de la suma de los entes.

Esta imposibilidad de un juicio de existencia anónimo —que no tuviera sujeto— u omnímodo —que tuviera por sujeto la totalidad— no debe considerarse como una restricción lógica derivada de las leyes del pensamiento, sino como una *restricción noética* nuestra porque en nuestro horizonte no abarcamos al

ser en sí mismo, sino *sólo a los entes que son*, y de los que afirmamos —no anónima, ni omnímodamente— el ser, sí, pero sólo el ser que es.

Así presentado el asunto, a nadie se le escapa ya el problema dialéctico interno del juicio de existencia, aquél por el que afirmo el *factum* bruto de que un ente es, el juicio más primitivo y espontáneo, la reacción más bronca y natural de la inteligencia: *porque afirmo allí el ser, absolutamente, de un sujeto que no es el ser absoluto, sino que es sólo un ente*, en el tradicional sentido del *habens esse*, algo o *alguien que tiene el ser, pero que no lo es*.

Y esta dialéctica implica, a su vez, una extrañeza, una sombra, un θαῦμα, que es el origen de la filosofía. Lo extraño no es que algo sea; lo extraño no es que el ser sea; lo extraño, lo asombroso, es que Callías, siendo contingente, pudiendo no ser, por no ser el ser —es más: no habiendo antes sido—, sin embargo, sea.

Eduardo Nicol, en *Los principios de la ciencia*, asegura que la afirmación del ser es ya la afirmación del absoluto. "La metafísica —dice— no busca o investiga el absoluto, porque simplemente el absoluto no es investigable. La ciencia primera, y en verdad toda ciencia, *parte* del absoluto."[37] Esta afirmación debe analizarse con cuidado antes de ser alcanzada en bloque. Porque es verdadera, a condición de que se vea desde una perspectiva muy peculiar: el ser que en *último término* —en un último término rigurosamente metafísico— se afirma en la afirmación del ser del ente, es absoluto; pero el ente que tiene el ser, y del que lo afirmo, es relativo. Si no se hace tal distinción, el aserto en el sentido de que la metafísica *parte* de lo absoluto, sería más falsa que verdadera.

Pues no se identifica el *ipsum esse* de Dios, que es el ser absoluto, con el *esse in commune*, que es el preanuncio de ese absoluto afirmado en cada juicio de existencia.[38]

Este planteamiento debe cuidarse tanto más cuanto Karl Rahner parece que se inclina hacia el pensamiento de Heidegger, según el cual el ser de los entes es un absoluto, aunque cada ente existente es contingente, en donde echamos en falta el concepto de *participación* en las creaturas del *esse* de Dios, una participación en que el participante —el ser creado— es distinto de aquello de lo que se participa (el ser de Dios), porque no se participa por repartición o desmembramiento sino por creación.

Cuando yo afirmo el ser, del modo y manera que lo haga, lo afirmo de un ente, en donde mi afirmación lo es de algo absoluto en cuanto a lo que *en último término* afirmo —*¡es!*—, pero de algo relativo en cuanto a aquél de quien lo afirmo: el *ente* es.

¿Puede Nicol escapar de la constitutiva relatividad de toda afirmación del ser? Trata de hacerlo implícita o explícitamente, por el único camino posible: evadirse de las afirmaciones del ser implicadas en los juicios de predicación. Ve bien que en tales juicios no puede encontrarse una afirmación absoluta.

"La fórmula que empleamos para definir lo relativo es en verdad, antes que nada, el predicado universal, y representa aquello que aparece en cualquier existente: es la condición absoluta de posibilidad de cualquier predicación relativa."[39] Las predicaciones, pues, relativas —aquellas que añaden, mediante el verbo ser, un predicado modulante a un sujeto— requieren de lo que Nicol llama, con acierto, *predicado universal* y, con magistral puntería, condición de posibilidad de cualquier predicación re-

lativa. Pero entiéndase bien esto: el que toda predicación de un predicado a un sujeto sea relativa, y demande previamente, como condición de posibilidad, la afirmación del ser de tal sujeto, esto es, requiera el juicio de existencia, no nos autoriza sin más a afirmar que tal juicio de existencia entraña una afirmación absoluta. Esto es justamente lo que habría que mostrar, y no sólo la relatividad de cualquier juicio de predicación. Darlo por supuesto sería admitir como válido el análisis de los juicios hechos por Kant en su *Crítica de la razón pura* —justamente de la razón *pura*—, para quien el juicio asertórico no es sino el de predicación, descontando ya la existencia del sujeto —del sujeto del juicio, y no sólo del que lo afirma— en un subyacente e implícito juicio, que malamente se llamaría de existencia, porque se afirmaría al sujeto sólo como objeto por y para el yo pensante, y no como ente que ejerce de suyo y por sí el acto de ser. La existencia lo es en cuanto transobjetual, como ha dicho por extenso Millán Puelles en su *Teoría del objeto puro*. Lo absoluto sería, así, lo trascendental en todo juicio y no lo trascendente en todo ser, pues no puede confundirse la característica de predicado universal con la característica de absoluto por parte del sujeto del que se predica el predicado universal, ni con la característica de absoluto del propio predicado. La persistencia obstinada del ser sólo indica que es el objeto del intelecto —esto es, más aún que condición de posibilidad—, de suerte que nada puede éste conocer que no sea, de algún modo; pero ello no indica que el modo de ser de todo ente sea el absoluto.

Resulta ineludible, a este respecto, analizar la formulación expresa, por parte de Eduardo Nicol, de esta afirmación de lo absoluto, del que partirá la ciencia primera. No es, obviamente,

aquella formulación usual —"el ser es el ser"— que, en su inocente vacuidad tautológica, implicaría de modo subrepticio la afirmación de lo absoluto dentro de lo relativo, haciéndonos tragar con la enunciación de una ley lógica de identidad, absoluta ciertamente, pero lógica, el carácter de *factum* del ser, que es real, pero no absoluto. La afirmación de la existencia es, para Nicol, la afirmación de un hecho. No de un hecho contingente y particular —Callías es— que no sería, según dijimos, susceptible, como relativo, de ser el contenido de una afirmación absoluta de lo absoluto, sino que se trata de la afirmación de un hecho que no presenta el perfil correspondiente a la contingencia.

¡Un hecho absoluto! Aparece aquí, otra vez, esta misma expresión con paradoja. El racionalismo vigente y subsistente atisba en esa frase algo que huele a una *contradictio in terminis*, porque el hecho, el evento, es justo lo contingente. Lo absoluto no es el hecho, sino la ley o, con otras palabras, la necesidad no corresponde al nivel del *factum* sino al nivel del *iure*, del derecho. Esta objeción racionalista es importante respecto de todos, y no sólo de Nicol. Ya concluimos que el juicio de predicación, por expresar una modalidad del ser, no puede ser más que un juicio modal, una afirmación de lo relativo a un sujeto; y que, de encontrarse en algún lado, la afirmación de lo absoluto se ubicaría en el juicio de existencia. Pero ahora resulta que, ciertamente, el juicio de existencia no es más que la afirmación de un hecho sencillo y llano, porque la existencia es un hecho, un *factum;* podría llamarse sin duda a la existencia el *factum factorum*, porque si el juicio existencial es la condición de posibilidad de toda predicación relativa, ello es así por una razón más profun-

da: el hecho de la existencia es la condición de posibilidad, el requisito universal, de todo otro hecho.

Dejemos a un lado tal aprensión racionalista. Si cupiera establecer alguna distinción entre las verdades, respecto de su grado de necesidad, saldrían favorecidas las verdades de hecho, por encima de las verdades de razón.[40] Si el punto originario de una serie de verdades se encontrara en una pura verdad de razón, no tendríamos más que un círculo coherente, un sistema con congruencia interna, dentro del cual no estaría atrapada realidad alguna; la expresión simbólica más adecuada de esta situación sería la matemática, porque la matemática en cuanto tal, en cuanto pura matemática, si posible fuera, es el sistema de las tautologías, en el que no caben verdades: sólo congruencias laterales de lo mismo con lo mismo.

Convendría aquí, pero no podemos, reparar en los diferentes significados del concepto de necesidad.[41] Bastaría decir también que *sólo* una mentalidad racionalista puede afirmar que *sólo* son necesarias las verdades de derecho. Sería precisamente pensando en algún racionalista de turno cuando santo Tomás pronunció aquella brusca expresión: *necesse est ut Socrates sedeat, dum sedet* (¡es necesario que Sócrates esté sentado mientras está sentado!),[42] (como estaba sentado en el Fedón, frente a sus discípulos, en su vigilia de muerte). Nicol lo dice de un modo exacto y preciso: "las verdades de hecho no son contingentes, aunque sean contingentes los hechos mismos".[43]

El problema no está, pues, en dirimir la cuestión acerca de si hay verdades de hecho necesarias o no. El problema debe ceñirse a estos términos: si el hecho que afirmamos en el juicio de existencia es o no un hecho absoluto.

¿Cuál es este hecho para Nicol?: *hay ser*. Ésta es para él la afirmación absoluta de un hecho absoluto. Antes de decidirnos a aceptarla como tal, sin condiciones (que eso es lo absoluto), debemos afirmar, primero, que la absoluta impensabilidad de que "no haya ser" no abona ni quita nada respecto del carácter absoluto del ser que hay. El carácter impensable de la realidad de la nada no conlleva el carácter absoluto del ser. Este sería —recuérdese— el argumento ontológico de la existencia de Dios, ingenuamente desarrollado por Spinoza en su *Court Traité:* como es impensable un Dios que no exista, Dios debe existir. Una metafísica realista contestaría sin rodeos: si no puede pensarse que Dios no exista, bastará con no pensarlo.[44] Al tomar partido por las verdades de hecho, Nicol se cerró, por fortuna, este paso de lo conceptual —aquí de lo "inconceptual"— a lo fáctico, del pensamiento a lo real.

Y debemos afirmar, en segundo lugar, que la claridad intelectual máxima de esta proposición tampoco nos permite llamarla absoluta. Si hay algo que está claro y que no ofrece duda es que *hay ser;* pero esto no nos autoriza, sin más, a afirmar que ese ser que hay es absoluto: sólo que su existencia es evidente.

Cuando santo Tomás nos dice que el *ens esse in commune est per se notum*, que es evidente por sí mismo que el ser es,[45] ¿está enunciando acaso una ley lógica?, ¿o está enunciando un hecho apodíctico en el original significado del vocablo: el que el ser exista no es sólo algo patente, sino el origen de toda otra evidencia?

La afirmación referente a tal evidencia será sólo absoluta noéticamente, en el sentido de segura, cierta, inamovible; pero no todavía en el sentido de que su contenido real, tan seguramente

afirmado, sea, además de seguro y cierto, absoluto. Para que el ser afirmado sea absoluto se requiere mucho más que la interna seguridad con la que lo afirmamos; se requiere mucho más que la claridad objetiva en que tal seguridad se funda. *Se requiere que el ente del que decimos que es, sea absoluto, es decir, incondicionado, autónomo, válido por sí, exento de toda regla que lo mida*.

El asunto, pues, del carácter absoluto de esta afirmación —*hay ser*— nos remite a la condición del ser que afirmamos. ¿Tiene éste la condición de ser independiente de toda condición? ¿Hemos tocado el fondo del ser, su sustento, cuando decimos que existe? ¿Lo más que podemos decir del ser es que *lo hay?*

Ya advertimos que "Callías es" no es una proposición absoluta porque Callías no es absoluto. Pero, ¿acaso es absoluto el ente del que decimos que es con esa afirmación originaria del *¡"hay ser"!?* ¿Cuál es el ente que hay?

La expresión de Nicol —para referirse a este originario juicio de existencia— es, como expresión, muy afortunada, porque elude el señalar un sujeto, sin conjugar impersonalmente el ser. Pero esta afortunada expresión aplaza, agravándolo, nuestro problema: porque en definitiva, ¿quién es el ser que hay? ¿Qué nombre tiene el ente que es? Su nombre es Callías. Callías, que es relativo; no el ente, sino el ente que decimos que hay, es relativo porque es Callías, y lo mismo ocurre en todos los entes que son como Callías. ¿Hay acaso en nuestro horizonte algún ente que no sea relativo?

La impensabilidad de que no haya ser, el carácter evidente de que el ser sea y la consectaria seguridad con la que gritamos que hay algo que es, son notas insuficientes para afirmar que el ente

que es, es absoluto. Sólo que es absoluta, incondicionada, nuestra afirmación.

Todo quedaría aquí si lo uno —la relatividad manifiesta del ente— no viniese ineludiblemente acompañado de lo otro —la seguridad y certeza con que afirmamos que el ente es—. Porque es el mismo ente, y no nosotros, el que nos da certeza de su ser. Nos sentimos intelectualmente arrollados, invadidos por él. También nosotros como Roquetin, en *La náusea* de Sartre, vivimos un día, a orillas del lago, la existencia. Pero si ese ser que irrumpe y se nos impone no es absoluto, sino algo amorfo que nos avasalla sin sentido, si lo encaramos en su *empastada* solidez proteica, como fin de sí mismo, sin más significado que su protuberante volumen, que tiene un inconmensurable peso y abundancia, pero ningún valor absoluto y necesario, por estar abotagado de sí mismo; si así sucediese, la existencia del ente aparecería, de pronto, como una *ignoble marmelade* —perdonen ustedes la expresión, pero no hay otra más clara: como un excremento—, y todo empezaría a dar vueltas en el estómago.

Ésta es la alternativa a la que nos conduce el análisis del juicio de existencia: no a las categorías científicas kantianas, no al infantil progreso autosuficiente *decimonónico:* al absoluto o a la náusea. Lo cual no significa que debamos optar por lo absoluto. Sin una metafísica sana, tal vez tengamos que elegir la *marmelade*.

El primer juicio de existencia

Nuestra intuición inicial se confirma: no deberíamos emprender el estudio de la nada o negación del ser sin antes hacer-

lo respecto de su afirmación. Se preanuncia ya aquí la posibilidad de una grieta en el ser, toda vez que, aunque el juicio con el que lo afirmamos es seguro e inamovible, el ser afirmado no es absoluto, es decir, le falta algo. Esto que le falta, ¿no es precisamente la nada?

Antes de contestar tan crucial pregunta es necesario inquirir sobre las condiciones de nuestra primera afirmación del ser, así como hemos analizado las de su primera concepción mental (capítulo I). Si por la aprehensión conceptual nos hemos puesto en contacto con la existencia en cuanto significada o conceptualizada, por el juicio nos hemos conectado intelectualmente con el ejercicio del existir.

Gilson tiene el convencimiento de que "no hay conceptos sin juicios ni viceversa. Ni la simple aprehensión va exenta de un juicio".[46]

En el mismo sentido se pronuncia García López. Si antes nos dijo que "la simple aprehensión no puede referirse a la existencia de las cosas por sí mismas",[47] es el momento ahora de completar su afirmación: "…sino sólo en cuanto lleva aparejado un juicio implícito".[48] Pues, como él nos explica, "el acto mismo del conocimiento es a la vez cognoscitivo y locutivo, es decir, capta lo que la cosa es en una operación formalmente inmanente y lo manifiesta y lo dice en un verbo mental".[49] Este verbo mental es, aún, el concepto, o lo que técnicamente la Escuela denomina *species expressa;* pero este concepto vuelve a *decirse* nuevamente haciéndolo intervenir en un juicio que se refiere a la existencia.

Que nosotros debamos hablar del concepto y del juicio como si se tratase de dos operaciones intelectuales separadas se debe a una debilidad referente a nuestro propio entendimiento, que es discursivo, y que procede por etapas, aunque no sean etapas estrictamente temporales; así hablamos de una primera operación del espíritu, o simple aprehensión, que concibe, y de una segunda operación o juicio, que compone (afirma) o divide (niega) los conceptos concebidos, aunque ambas operaciones sean inseparables y en cierto modo simultáneas.

Nos dice, en cambio, el propio García López, que "Dios conoce plenamente la verdad que posee […] su conocimiento es esencialmente, y a la par, aprehensivo y judicativo".[50] Ésta es una manera también humana de decir que, ya que en Dios no hay diversidad de operaciones cognoscitivas, la aprehensión y el juicio son en Él una y la misma operación en la que conoce en sí mismo todo simultáneamente. No nos debe sorprender que en el entendimiento humano, partícipe, análogo y semejante al de Dios, se dé una simultaneidad que sea compatible con su naturaleza secuencial y sometida al transcurso del tiempo.

Nuestro realismo no nos obliga a considerar el entendimiento como una facultad meramente receptiva, como una máquina fotográfica que se limita a registrar lo que recibe dejándolo intocable. Cuando el entendimiento juzga las cosas no es pasivo frente a ellas, sino que es más bien, en cierto modo, activo.[51] Y la acción de la inteligencia no termina cuando concibe, sino cuando juzga.

Lo anterior —la necesidad de que la conceptualización venga seguida o acompañada de un juicio— es imprescindible al menos en una aprehensión: en nuestra primera aprehensión del

ser, es decir, en la aprehensión del *ens primum cognitum*, que debe venir acompañada —y no decimos ahora seguida, sino acompañada— de un juicio de existencia. Porque si bien todo juicio restituye a la existencia ejercida aquella esencia que abstrajo para concebirla, hay un juicio que no la restituye, sino que afirma la existencia de la esencia, en el momento mismo en que la esencia misma es abstraída en la primera operación del espíritu, ya que tal afirmación es necesaria para la concepción de ella. No podemos, en efecto, entender aprehensivamente el *ens primum cognitum*, es decir, nuestra inteligencia no puede captar *por primera vez* una realidad como *ens*, si no lo entiende judicativamente como *est*, ya que, según se dijo, la más primitiva aprehensión del ente implica aprehenderlo como un *habens esse*, y el *esse* no es objeto de la aprehensión, sino del juicio.

El mexicano Oswaldo Robles asegura que tal juicio de existencia, por el que afirmamos el ser del ente, el *esse* del *ens*, resulta incluso anterior —por necesario— a la idea misma del ser: primero conozco algo; después, que ese algo existe; en una etapa posterior alcanzo la idea, el concepto de existencia.[52] Queda claro, al menos, que el ser no sólo es objeto primero de la simple aprehensión; lo es también del juicio. Y de un juicio que afirma el existir —en verbo, no en nombre— del ser que se está concibiendo.

Por ello, no puede decirse que en el conocimiento del ser formamos primero una idea del ser como esencia y regresamos después esa esencia al existir, por medio de un juicio que implique dos términos: aquella existencia abstracta, que hace las veces de sujeto, y el verbo *ser* que afirma la existencia de tal. Esto podría ser válido quizás —y aún habría que discutirlo— para el

caso de una esencia no cualificada —caballo u hombre—, pero no en el caso del concepto mismo del ser, porque precisamente este concepto, en su primera manifestación, expresa únicamente *quod existit* y por ello el conocimiento del acto de existir —dado sólo en el juicio— ha de acompañar y ser simultáneo al conocimiento de la esencia.

Si el *ens* es necesariamente un *habens esse*, cuando es concebido un ser como tal es juzgado también ser un "es".[53] Si el *primum cognitum* que aprehendemos es el ser y si por la aprehensión sólo conocemos esencias, entonces el primer conocimiento que tenemos es el de la esencia del ser: esto es de una rigurosa lógica.

Pero si, por otra parte, esta esencia del ser —primeramente conocida— no consiste más que en la actual posesión de la existencia, es necesario que tengamos a la vez una visión esencial y existencial, del ser. Esencial, en la primera aprehensión; existencial en el primer juicio. Y en este caso, siguiendo también una lógica no menos rigurosa, juicio y aprehensión o aprehensión y juicio, tienen que darse simultáneamente.

Recordemos que "el ser implica siempre la dualidad esencia-existencia, pues el espíritu no puede aislar ambos conceptos: cualquier ser que pienso comprende en su concepto este doble aspecto",[54] por lo menos en la primera concepción del ser.

Cuando se refiere al *primum cognitum*, las expresiones de Maritain adoptan un tono más agudo. Nos dice que cuanto más medita sobre este asunto ve cada vez más claro el modo por el que la inteligencia forma la primera idea del ser: aprehende y juzga al mismo tiempo. Forma la primera idea del ser, haciendo su primer juicio, y hace su primer juicio formando la primera

idea. En el momento en el que el dedo designa lo que el ojo ve, la inteligencia —en el orden de la percepción ideativa— pronuncia su primer juicio: "este ser existe", y forma su primer concepto: "el ser".

Se necesita entre ambos actos un involucramiento de causas; se requiere la prioridad de este concepto sobre este juicio, uno sobre otro y viceversa, en un orden diferente, pues para juzgar que "este ser existe" hace falta la precisión de la idea del ser; pero, por análogo motivo, para poseer la idea de ser o ente hace falta haber afirmado el acto de existir. La idea del ser precede al juicio de existencia en el orden de la causa material, y el juicio de existencia precede a la idea del ser en el orden de la causa formal.[55]

La inteligencia atiende al acto de existir juzgando, lo mismo que atiende a la esencia concibiendo.[56]

¿Qué forma gramatical adquiere este singularísimo primer juicio?

Hay ser

La fórmula arbitrada por Eduardo Nicol no ya como primer juicio sino como primer principio es, según vimos, *hay ser*.

Ya se advirtió que la formulación de este juicio, en esta forma, representa un indudable acierto, pues evita un doble y grave peligro: afirmar el ser expresamente sin sujeto, ya que toda acción —y el existir es la acción trascendental— implica un sujeto que actúe; y esquiva, por otro lado, que el ser afirmado se contraiga en los reducidos y estrechos límites del sujeto de quien el ser se dice. Pues lo que afirmamos en el primer juicio

de existencia es *el* ser, no el *ser* —de Callías—; en todo caso, sería el *ser* —en Callías—, sirviéndonos de la también acertada fórmula de Oswaldo Robles, sustitutiva del *sum* cartesiano: *el ser es en mí*.

Ofrece también el *hay ser* la ventaja de un respaldo tradicional y aun escolástico, como trasunto del *habens esse* en cuanto concepto clásico del ente, en donde los dos verbos fundamentales del lenguaje —haber y ser— se conjugan en nuestro primer juicio. Pero, bien mirado, este acierto conlleva la dificultad de que, así expresado el juicio, como *hay ser*, el haber y el ser parecen identificarse, de manera que no se precisa bien si lo fundamental de lo que afirmamos es que *haya* o que *sea*. Finalmente, la ausencia del sujeto se hace obvia: ¿qué o quién es el ser que hay?

Ens est

Nos resistimos a hacer una transformación del primer juicio de existencia formulándolo del siguiente modo: *el ente es*. Porque con esta corrección hecha, al salvarnos de los defectos anteriores, incurrimos en el peligro de llegar a pensar que el *ente* puede concebirse antes de que afirmemos de él que es, concepción que, por todo lo dicho, resulta impracticable.

Quelque chose existit

Garrigou-Lagrange,[57] razonablemente, dice —como ya lo advertimos en su momento— que el primer juicio de existencia requiere de la conversión inteligente sobre las imágenes sensi-

bles, e incluso nos proporciona un sugestivo ejemplo *(hoc lac est existens)*.

Pero igualmente admite que para la afirmación de la existencia no es necesaria la singularidad (ni, por tanto, para estos efectos, la *conversio)*, y nos propone la siguiente formulación: "cualquier cosa existe", que ofrece también la ventaja de dejar al sujeto sin singularidad, evitando —igual que lo hace Nicol— la contracción del primer concepto del ser en un sujeto determinado.

No obstante, esta formulación implica el inconveniente de hacer intervenir en el juicio de existencia el concepto de *res*, cosa, que carecería de significado hasta que no se afirmara de ella el ejercicio del ser.

Este ser es

Ésta es la formulación, como acaba de verse, que nos ofrece Maritain[58] con la palmaria dificultad de que en tal caso el *es* que se afirma queda singularizado en el *éste* del ser afirmado.

No obstante, si el *éste* de lo afirmado quiere indicar sólo y únicamente su presencia ante mí, tal singularización no tendría consecuencias restrictivas. Se trataría sólo de subrayar la presencia de una realidad que se encuentra —como se ha visto y se verá— implicada en la realidad cuyo ser afirmamos. En efecto, para José Gaos, por ejemplo, el pronombre demostrativo *éste* tiene el objeto de expresar una proximidad situacional del objeto respecto del sujeto afirmante.[59]

Tal realidad, presente, o aun próxima, no requeriría, por virtud de tal situación, quedar especificada. Ello parece ocurrir en

la expresión de Maritain, cuando no nos determina el objeto del que se trata, es decir, la realidad cuya existencia se afirma, sino que se limita a señalar con el dedo: este ser —cualquiera que sea— existe, y no determinándola específicamente como sería el caso de aquel juicio singular *hoc lac est existens*. Lo importante en el caso de este juicio, tal como lo expone Maritain, es que se encuentra en la *génesis* de la idea del no ser.[60]

Esta captación intelectual de la realidad existente parece recibir de Maritain el nombre de intuición. Ambrose McNicholl nos recomienda el uso de *cointuición* —sería, pensamos, un juicio emitido sobre la intuición, ya que en el ámbito aristotélico el término intuición es ambiguo y presenta muchas dificultades —.[61]

Existe algo en general o nada no existe

Para no pocos filósofos de diversas tendencias (Reid, Jacobi, Schelling, Schopenhauer, Max Scheller, Nicolai Hartmann y Dilthey) nuestra conciencia de la realidad existente parecería derivar de factores que preceden al conocimiento y pertenecen a la experiencia vital o emotiva.[62] Max Scheller ha prestado una atención explícita a tal propuesta: la existencia actual no se conoce, sino que se siente. Se conoce la esencia *(Sosein)* y se intuye el valor *(Wert)*. Lo que existe no se da como un objeto, sino como algo que se resiste. Pero hay una evidencia básica de la que surge la relación entre nuestro conocimiento y nuestra experiencia vivida de lo existente. Esta evidencia se expresa en el juicio *existe algo en general* y, negativamente, en el juicio *nada no existe*.

Cualquier afirmación presupone el aserto *algo existe*, que expresa nuestra intuición filosófica más radical: *el ser se afirma a sí mismo contra el abismo de la nada*.[63]

Sin embargo, la equivalencia de los juicios "existe algo" y "nada no existe" no puede admitirse sin reparos, pues implicaría que la idea de *nada* precediera a la de *ser*, perdiendo el ente su primacía noética, y hallando en nuestra inteligencia una idea negativa con anterioridad a su idea positiva correspondiente, lo cual no es explicable, como ya vimos al analizar la opinión de Zigliara, quien concibe el ser como lo opuesto a la nada (capítulo I).

Existe

De entre todas las posibilidades, Kearns aporta la proposición *existe* como fundamental, sin necesidad de utilizar el *existe* duplicadamente, una vez como sujeto y otra vez como predicado (la existencia existe). *"Existe* es el concepto básico de un sistema, y no puede ser reducido a conceptos más fundamentales."[64]

Este verbo sin sujeto, no obstante, podría, si lo pensamos detenidamente, conducirnos o a un primer juicio en el que afirmamos la existencia de Dios (un *ontologismo* rememorante del de Karl Rahner) o la existencia del mundo en general, consecuencia que parece proponer Miller al expresar el principio de existencia del siguiente modo: "algo, y necesariamente una cosa, existe necesariamente".[65] De tal manera que si *existe* es verdadero, es necesariamente verdadero.[66]

Hemos propuesto esta formulación del primer juicio de existencia tratando de sortear los peligros señalados por los intentos anteriores.[67] El sujeto *algo* no representa aquí *este* objeto singular, aunque después o al mismo tiempo sea visto como tal mediante un conocimiento a través de la reflexión sobre la imagen sensible. Si bien en la realidad no se da ningún *algo* indeterminado, para afirmar su existencia no se requiere conocerlo o aludir a él en su determinación. Este *algo* expresa de un modo confuso —común y confuso, según los términos de Lorenzelli— alguna realidad.

No obstante, esta confusión indeterminada —expresando borrosa y difuminadamente un objeto como visto de lejos— no deja de ser un sensible. La indeterminación de lo sensible no hace que éste se torne inteligible. Tal sería el error de Hume, abatiendo las fronteras entre ambos campos del conocimiento. Pero nuestra inteligencia no conoce lo sensible, aunque indeterminado y confuso, más que como ser. Antes de aprehenderlo como ser, este *aliquid* sería para ella vacío y oscuro hasta que se plenificase e iluminase viéndolo como ser, es decir, como algo que es. De ahí la utilidad que presenta esta formulación: procura librar un equívoco, ya que el primer conocimiento de la inteligencia no es el de *algo* sino el del *ser*.

De aquí se deduce que el sujeto *algo* —sea lo que fuese— no puede considerarse aislado de la noción de ser, ya que la inteligencia necesita verlo como ser, pues es incapaz de verlo puramente como sensible.

Por un lado, este juicio presupone el conocimiento intelectual del sujeto del que afirmamos el acto de existir. Pero este su-

jeto no se conoce intelectualmente más que visto como ser o, lo que es lo mismo, no se conoce intelectualmente si no se ha concebido la noción del ser ante la presencia de *algo*. Pero, por otro lado, la inteligencia no puede conocer este algo como ser si no ha afirmado de él que existe, si no ha visto el ejercicio del ser en su sujeto —algo— del que dice que es. Se reitera, nuevamente, el requisito de cierta simultaneidad de estos dos actos.

En el proceso de la emisión de este juicio, parece que intervienen tres términos: *aliquid, ens*, y *est;* pero en realidad tienen lugar sólo dos: *ens* y *est*. El *aliquid* se introduce por la necesidad de mencionar al sujeto que, aunque tal sujeto sea ser, no podemos aún verlo así, por las razones expuestas, hasta que afirmemos que es.

Si este juicio primero de existencia no fuera un juicio inmediato, que surge por la facultad natural del entendimiento ante la presencia de la realidad sensible, podría razonarse de la siguiente manera: algo es, y a este *algo* lo llamo ser precisamente porque *veo* que es. Esta expresión no sería exacta no sólo por la implicación del carácter deductivo en el *porque* (impropio de un juicio inmediato) sino también debido a que el conocimiento del ser se presupone de alguna manera para el conocimiento del algo.

Con todo, parece preferible el empleo del *aliquid* sobre el *quelque chose* precisamente porque el *aliquid*, aquello que se significa en el algo, es aun menos determinado que el término cosa, o *res. Aliud quid* indica sólo algo que está delante del sujeto que hace el juicio por el cual este algo es visto como ser.

Lo cual nos obliga a referir el primer juicio de existencia a la presencia del ser.

Uno de los primeros sentidos de existencia se encuentra estrechamente vinculado con el de la presencia. En el ambiente aristotélico esta vinculación adquiere especial fuerza durante la primera mitad del siglo xx, por el innegable influjo de la fenomenología que atiende sólo a lo dado como presente. El asunto reviste importancia porque el *algo*, del que estamos hablando, como *ser*, es *algo* presente al sujeto que lo concibe como ente. Sin embargo, en el ámbito propiamente aristotélico el concepto de existencia va mucho más allá de lo que Lavelle llama *el sentimiento de una presencia*[68] prescindiendo por el momento de que la implique o no.[69]

Años después José Gaos se ha percatado de que incluso el concepto de presencia de la realidad ante el sujeto es un concepto en cierto modo opuesto al de existencia metafísica, que puede considerarse *como existencia en sí*, esto es, existencia no presente a ningún sujeto, estableciéndose indebidamente a su juicio un oscuro parentesco entre la existencia metafísica o en sí y la nada, por implicar ésta también la no presencia ante ningún sujeto.[70] Y la confusión puede producirse porque si no es suficiente pensar el ser para que exista, si lo percibimos existe a ciencia cierta.[71] En efecto, para tener conocimiento de la existencia, la presencia de la cosa es suficiente.[72]

Bajo el mencionado influjo fenomenológico podría pensarse que la inteligencia se percata primero de la presencia de *algo*, después afirma la existencia de ese *algo* y, por último, lo concibe como ser.

Si lo primero que hiciera nuestra inteligencia fuese darse cuenta de una *presencia*, el ser perdería su primacía noética. Es verdad que la inteligencia atiende directamente a la presencia del ser concibiéndolo como ser y formando el juicio de existencia. *Pero el atender directamente a la presencia del ser concibiéndolo como ser no son dos actos separados sino uno y el mismo acto*. A la inteligencia no le corresponde atender a lo presente más que viéndolo como ser; verlo como ser es justo el atender a su presencia.

Es cierto, según nos dice Spich, que el ser hace su epifanía, apófansis o manifestación ante la inteligencia desde sí mismo, mostrándose primero como presencia de algo, de manera que ante el ser, ante cualquier realidad, ante cualquier objeto, ante cualquier *algo*, la inteligencia no puede no advertir su presencia.[73]

Pero no hemos de olvidar que advertir la presencia del objeto es, para la inteligencia, precisamente verlo como ser: si no es así, tal presencia carece de valor formal —otra cosa sería material— para el entendimiento.

Noël nos dice que hay una presencia que se impone ineludible y dominadora a nuestra conciencia, que llena a la vez todos nuestros sentidos, nuestros ojos de colores, nuestros oídos de sonidos, que nos presiona, que nos golpea.[74] Esta presencia es indudable. Pero no es indudable que la inteligencia la atienda antes de llegar a "una noción que se colocara en lo abstracto, por encima de lo real intuitivo de la sensación", como pretende Noël líneas más abajo.

Diremos más bien, con Roland-Gosselin, que esta presencia es actual, antes de la concepción del ser, únicamente para los

sentidos, pero *ante el entendimiento no es más que una presencia virtual.*[75]

De acuerdo con Roland-Gosselin, el entendimiento adquiere un conocimiento actual de esa presencia, primero de un modo directo concibiéndola indeterminadamente como ser y, después, en su determinación, reflexionando sobre la imagen sensible a la que esta presencia se refiere. Pretender que la inteligencia conozca directamente este objeto antes de verlo como ser equivale a la pretensión de que la vista intuya las cosas prescindiendo de su color. No podremos tener noticia intelectual de la mencionada presencia antes de tener de ella el conocimiento de que es, de que es ser. *La afirmación intelectual de la presencia del sensible es precisamente el conocimiento del ser*.

Por su parte, Van-Steenbergher alude no sólo a un concepto de ser, propiamente intelectual, sino a una experiencia del ser en la sensación (que vendría representada por nuestro *aliquid)*. Pero esta experiencia, si pertenece a los sentidos, atenderá al ser sólo materialmente (supuesto que lo sensible es ser), pero tendría que ser vista formalmente como ser para que la inteligencia pueda atenderla.

Para que esta experiencia intelectual pueda ser sujeto *directo* de un juicio propiamente intelectual, la experiencia la ha tenido que aprehender como experiencia de ser, es decir, como ser.[76] El sensible, el *aliquid*, puede verse de algún modo en el ser, porque el *ens primum cognitum* no es más que la primera expresión intelectual de lo sensible.

Van-Steenbergher habla de una intervención de la inteligencia en esta "experiencia del ser", de modo que no es únicamente sensorial sino también intelectiva, gracias a la estrecha continui-

dad prevaleciente entre los sentidos y la inteligencia. Pero se dice que esta experiencia se da *antes* de la formación del concepto de ser. Ello podríamos interpretarlo de modo que nuestro juicio *aliquid est* sería un simple juicio atributivo en el que uniríamos lo experimentado —lo coloreado, lo resistente, lo sonoro— con el concepto de ser. Nosotros, en cambio, aseguramos que si el *aliquid* quiere ser verdaderamente una experiencia del ser —y conocido por tanto directamente por la inteligencia— necesitaría ser visto como ser.

Juicio de existencia y nada

De estas múltiples posibilidades en la afirmación del ser surgirán también —como veremos— las varias posibilidades para la interpretación de la nada:

—Si el ser es presencia, la nada se presentará como ausencia.

—Si el ser es existir, la nada se presentará como lo que no existe.

—Si el ser es sobre todo ser, la nada será el no ser.

—Si el ser es, por encima de todo, *algo*, el no-ser será nada.

—Si el ser es *este ser*, la nada será *otro* ser.

Juicio de existencia y principio de no contradicción

Esta interpretación de la afirmación del ser nos ofrece un problema que no puede marginarse en el presente estudio. El principio de no contradicción es —dijimos— el primer juicio intelectual que se encuentra inscrito en el seno de cualquier otro. Pues la afirmación *est*, ingrediente de todo juicio, carecería de valor si la negación *non est* no se hubiera manifestado como contradictoria. Pero, de otra parte, no podemos formular el

principio de no contradicción sin que se hayan concebido los términos opuestos del mismo, es decir, la idea del ser y la idea del no-ser.

Hasta ahora hemos podido mostrar que el primer juicio de existencia —aquel por el que afirmamos que el ser es— resulta imprescindible para la formulación de la idea del ser.[77] Esto sería suficiente para afirmar, a todas luces, que debe precederla: el juicio mediante el que se elabora la idea del ser ha de tener prioridad temporal frente al juicio de contradicción que presupone esa misma idea.

Pero el juicio por el que afirmo el ser nos presenta una certeza inmediata e ineludible: no puedo dudar de que la realidad presente percibida existe. Podría dudar de algunas condiciones determinadas de su existencia, pero no puedo dudar de que la realidad presente, indeterminadamente vista como ser, es. No puedo dudar de que hay ser, de que el ser es, de que *quelque chose existit*, de que *aliquid est*.

Sin embargo, esta certeza sería vana si el *est* de este juicio de existencia no hubiera comprobado su valor frente al *non est* justo gracias al principio de no contradicción.

Debemos dejar ahora aquí la cuestión. Podremos acogernos momentáneamente a la benigna propuesta de Cayetano, según la cual "entre los conceptos actuales confusos de los predicados quiditativos no hay un esencial orden de origen",[78] y pensar que el primer juicio de existencia tiene una prioridad temporal fáctica y psicológica frente al principio de no contradicción que reivindica su prioridad lógica y ontológica, aunque después hayamos de volver a este crucial punto en el que se encuentran in-

volucrados no sólo —como hemos visto— la idea del ser, sino sobre todo, como veremos, la del no-ser.

Ens primum cognitum y analogía

Durante nuestra exposición sobre la primera afirmación del ser hemos tenido especial cautela para mostrar que el ser primeramente conocido, aun hallándose referido a los límites de la presencia sensible de la que afirmamos que es, no queda, sin embargo, limitado a ella. Es propiedad característica de la inteligencia la de llevar los conceptos a su límite. A partir de la afirmación según la cual *algo es*, el *es* no se vincula unívocamente al algo que es, sino que se conserva en condiciones tales que pueda virtualmente referirse a cualquier ser que de nuevo se presente, por diverso que sea al anteriormente presentado.

Queremos decir que el *ens primum cognitum* es ya, desde el principio, un concepto análogo. Esto tiene crucial sentido para nuestra investigación, pues si de este *es* puedo llegar al *es* de cualquier otro ente diverso —por mi aptitud intelectual de llevar los conceptos a su límite— del *no es* de un juicio concreto, podré llegar al concepto de nada. Ni el ser ni la nada son concebidos, de primera instancia, en sus versiones universales actualizadas sino en unas manifestaciones concretas aunque potencialmente universalizables.

Si el concepto de ser es análogo, como postula Aristóteles, el del no-ser también lo será, porque no representa más que la negación del ser.[79]

Como se sabe, un concepto es análogo cuando puede aplicarse a realidades que en parte son iguales respecto de la reali-

dad representada por ese concepto, y en parte diversas. Al ser análogo, el concepto puede predicarse de todos los seres, por distantes ontológicamente que se hallen entre sí. Y lo mismo sucederá al concepto de no-ser si —como luego veremos y Raeyermeker intuye— el no-ser no es más que la negación del ser.

Pero no sólo esto. El virtual abanico del ser hace posible la unión de los más impensables extremos. El concepto del ser con los potenciales despliegues contenidos en la inicial y simplísima idea del *ens primum cognitum*, del ser afirmado en el más primitivo y elemental juicio de existencia y en el confuso y común concepto del ente, hace viable el conocimiento que es posible sobre Dios… ¡y la nada!

En efecto, en el concepto de ser encuentra Aristóteles de manera sorprendente una cierta analogía entre la esencia o εἰδός y la nada en forma de privación (στέρησις),[80] lo cual parecería algo imposible, y quizá lo sea: que la nada pueda concebirse como un cierto ser. En cualquier caso, la afirmación del ser que hemos estudiado se encuentra *muy lejos de una versión del ente cosificada por la univocidad*. Al contrario, según la analogía el ser se diría de los entes no en el mismo sino en muchos sentidos (πολλαχῶς λέγεται).[81] Tantos, que incluirían, como acaba de señalarse, a Dios y a la nada.

III. SENTIDO O SINSENTIDO DE LA IDEA DE LA NADA

Antes de preguntarnos por la cuestión del origen de la idea de la nada —que es nuestro asunto principal— debemos hacerlo sobre su sentido, pues si la nada o la idea de ella careciera de sentido, parece que carecería de sentido igualmente la indagación que hagamos sobre su origen y causa.

Es evidente que la nada se encuentra vinculada con los fenómenos gramaticales de la negación y lo negativo. Pero el sentido por el que ahora preguntamos no tiene ese carácter: sin negaciones gramaticales no podríamos expresarnos. Nuestra búsqueda se refiere al hecho de la negación o lo negativo elevado al rango gnoseológico conceptual, como temas o asuntos con los que al hombre le correspondiese enfrentarse, fuera de su uso utilitario en el fenómeno de la expresión, lo cual —esto último — queda fuera de nuestro contexto. Prueba de ello es que el sentido de la negación o lo negativo se plantea indiferentemente tanto cuando aludimos o atendemos a ello en forma gramaticalmente positiva como negativa.

Lotze, en efecto, nos dice que existen negaciones de dos especies. Por un lado, la que niega la existencia de un sujeto o un hecho; es decir, expresa un no ser (hoy *no llueve)*, lo cual es denominado por él como *negación pura*. Pero, por otra parte, a menudo la negación se expresa gramaticalmente en modo positivo *(aquel hombre está ciego)*.

La pregunta por el sentido de la idea de la nada se refiere a ambos tipos de expresiones. Lotze, al menos, no hace distinción entre ellas en lo que se refiere a la potencialidad (posibilidad) de

su sentido, sobre el que se abandera sin dudas: las negaciones tienen para la metafísica —y por tanto para el hombre— importancia decisiva, pues el espíritu humano finito sólo puede avanzar hacia lo infinito mediante la negación. Este es uno de los motivos por los que, por ejemplo, Garrigou-Lagrange nos dice que muchos de los atributos de Dios (inmaterialidad, infinitud, etc.), son enunciados negativamente, expresando, sin embargo, una perfección positiva;[1] y no sin razón José Gaos incluye el prefijo *in* como una forma de las negaciones *totales*, junto con *no, ninguno* y *nada*[2]. Por segunda vez hallamos la idea de la nada vinculada con el conocimiento de Dios, con lo que confirmamos nuestros supuestos introductorios según los cuales esta idea guarda estrechos nexos con la postura teórica y práctica del agnosticismo.

Pero no todos piensan como Lotze, sin necesidad de ser agnósticos. Para Bergson la idea de la nada no solamente carece de sentido, sino de posibilidad. No discute la posibilidad de la nada, la cual es indiscutible, pues es la imposibilidad pura, sino la posibilidad de que la nada, inconcebible en sí misma, pueda ser concebida de algún modo por nuestra inteligencia: la nada es impensable, es una seudoidea.[3]

En este sentido, hay un cruce histórico entre Parménides y Bergson, en el que, según pensamos, no se ha reparado. Igual que Bergson, Parménides no sólo niega que el no-ente sea posible, sino que sea cognoscible. Pero ambas tesis se mueven en contextos filosóficos opuestos. La de Parménides tiene su fundamento en un ámbito metafísico de inmovilidad absoluta: el ser parmenídeo es uno, inmóvil y cerrado. En cambio, paradójicamente, el filósofo francés *niega con la misma fuerza la posibili-*

dad y la cognoscibilidad de la nada, pero manteniendo un concepto no ya extraparmenídeo, sino propiamente heraclitiano de la realidad: el ser es múltiple, variable, evolutivo, y creativamente abierto.

Aunque no nos parece que Bergson haya sido explícito en este punto, el término mismo de *seudoidea* es problemático. En cuanto que es idea debería poder ser pensada. En cuanto que es idea falsa no nos daría ningún conocimiento, ya que el conocimiento no verdadero no es conocimiento. No obstante, las ideas, tomadas como noématas simplísimos, no son verdaderas ni falsas, según advertimos en nuestro capítulo anterior, en el que se asentó que la verdad y la falsedad se dan no en la idea, concepto o simple aprehensión, sino en el juicio.[4]

La falsedad, pues, de la nada, tendría lugar si emitiéramos un juicio del tipo "la nada existe"; pero la mera idea de la *nada*, sin que afirmemos *nada* de ella, no puede ser ni verdadera ni falsa. De manera que a su vez —nos parece— *el propio concepto de seudoidea es una seudoidea*. En cuanto idea debe ser pensada, esto es, será justo una idea; pero al mismo tiempo, en cuanto idea, no podría ser ni falsa ni verdadera. Ahora bien, en el caso de tener que asignarle un calificativo, habría de decirse que es una verdadera idea, por cuanto que efectivamente es idea. Lo que debe salvarse, por de pronto, dentro del mismo contexto bergsoniano, no es el sentido de la idea de la nada, sino el sentido de la idea de la nada en cuanto *seudoidea*.

Para este salvamento no encontramos otra vía que la de afirmar a la nada no como un concepto, sino meramente como un término, como una palabra carente de concepto, que se ha introducido subrepticiamente en nuestro lenguaje con la errónea

finalidad de querer decir *algo* cuando la palabra *nada* no puede menos que decir *nada*. La *nada*, pues, como término, no sería ya sólo una *fictio mentis*, calificativo que la escolástica aplica a los entes de razón, entre los cuales, como veremos en el siguiente capítulo, se localiza primeramente el concepto de la nada. No sería, repetimos, una *fictio mentis*, sino un *flatus vocis*, un aliento de voz sin contenido alguno, adjetivo que los nominalistas precisamente aplican a las palabras para significar que éstas, como puros nombres, como puras expresiones vocales, no se encuentran respaldadas ni por un contenido ideal ni por un contenido real.

"La palabra *nada* no tiene significación alguna."[5] En descargo de Bergson, debe decirse que no se encuentra solo en su afirmación de que la nada es una seudoidea. Aunque empleando la locución *no-ser*, en lugar del término *nada*, H. D. Gardeil, desde un ámbito aristotélico, habla de la *seudonoción* del *no-ser*. Para explicar la génesis del principio de no contradicción, dice: "Afirmo el ser y después lo niego, y obtengo así la noción o seudonoción del no-ser".[6]

Por su parte José Gaos se vale del singular caso del *no* para hacer curiosamente una crítica del nominalismo. Si el *no* fuese un *nombre sin objeto*, ello constituiría una crítica al nominalismo, porque sería el único nombre en tales condiciones, ya que todos los demás nombres se refieren a algo objetivo, sea esto real o no.[7]

Pero admitiendo así el carácter de *seudoidea* implicado en el vocablo, palabra o mero término *nada*, esto es, el sinsentido de este *flatus vocis*, lejos de desaparecer la problemática de su origen, como al principio cupo suponer, se acrecienta con mayor

agudeza. Careciendo de sentido, habría que emprender la averiguación de la causa genética de esta irracional introducción en nuestro lenguaje.

A este problema le presta Bergson la atención que merece, o, mejor, que resulta imprescindible para todo aquel que admita que la expresión *nada* carece de sentido: al no tener finalidad, se acentúa la cuestión de su origen.

Nuestro autor explica el origen de la nada, hasta donde alcazamos a ver, mediante una vía ontológica —si cupiera el término en el contexto bergsoniano— y una vía psicológica.

Vía ontológica para la explicación del origen de la idea de la nada como termino sin sentido

La nada surge en el lenguaje humano como una seudoidea que trata de resolver un seudoproblema metafisico: el del origen del ser, el de la creación. El problema de la creación es para Bergson, ni más ni menos, el supuesto de que la nada se ha dado antes que el ser: ésta es la explicación del origen de la idea de la nada: la necesidad de explicar el origen del ser.

Coincidentalmente, otro verdadero filósofo francés, aunque más conocido por sus obras literarias, considera que la idea de la creación es, en la historia del pensamiento, una revolución metafísica. Aunque la idea de la creación sea de suyo un objeto de la razón, ha sido para Albert Camus —de quien estamos ahora hablando— revelada por el cristianismo, y no puede menos que suscitar una investigación metafísica.[8] Lo que en Bergson es referido al mundo en general se refiere en Camus a la *persona* humana. Si la persona implica un cierto absoluto,

¿puede sin contradicción tener una realidad en sí misma y al propio tiempo ser fatalmente relativa a otro?[9]

Como la nada es impensable, como es una seudoidea, el problema de la creación es un seudoproblema que no debe plantearse. La seudoidea de la nada encuentra la explicación de su origen en el seudoproblema de la creación (y éste, a su vez, quizás en el fenómeno cultural del judeocristianismo). El debido plantea miento de la idea de la nada nos conduce, pues, inevitablemente, al debido planteamiento de la creación en relación con ella.

El problema de la creación no es, en realidad, el problema de la *nada*, sino, más bien, el problema de lo *lleno*, pues aunque no tuviéramos ninguna idea de la nada —y parece que hay culturas que no la tienen— aún subsistiría el problema *angustioso* de la metafísica que pregunta por el ser.[10]

La pregunta por el origen del ser no arranca del pensamiento de la nada —decimos nosotros—, sino del pensamiento del ser mismo. El asunto primigenio no es el de responder a esta pregunta: ¿cómo ha surgido el ser a partir de la nada?

Esta pregunta, si fue alguna vez formulada por alguien, quedó contestada *ante litteram* como uno de los apotegmas del que ha surgido precisamente la metafísica: *ex nihilo nihil fit*, de la nada nada se hace. Esto nos lleva a pensar no en la nada, como parece decir Henri Bergson, sino en el ser: *si ahora hay ser* —y no se duda de que lo haya—, *siempre lo hubo*. La nada no puede preceder al ser, porque de la nada nada sale.

En todo caso —y salvando su tono dialéctico— podría admitirse con García Bacca que la nada no es una idea planteada

como previa al ser, sino como posterioridad suya: "para el griego […] el ser nunca fue real problema. Lo fue el no-ser. Si al ser no le basta con su ser para ser real, no creo que nadie sepa qué es lo que le haga aún falta […] Lo difícil de explicar es por qué o cómo la existencia […] deja de existir, por qué el ser deja de ser; no por qué el ser es".[11]

En todo caso —decimos—, entroncando con el existencialismo inmediatamente posterior a Bergson, el pensamiento (o seudopensamiento) de la nada no surgiría de la creación, sino de la muerte, y en especial de la propia muerte.

Ese tono dialéctico de García Bacca no nos impide ver que, si bien la existencia del ser no nos ofrece problema, sí nos ofrece problemas no ya el no-ser posterior al ser, sino el ser mismo de un ser que puede no-ser. En otras palabras, el problema no deriva de que el ser sea, sino de que sea un ser que, siendo ahora, pudo no haber sido. Dicho aun de otro modo, el problema se presenta frente a la contingencia del ser, en donde el término *contingencia* tiene aquí su perfecto encuadramiento: la eventualidad de que haya ser, es decir, de que el ser, pese a ser contingente, sin embargo, sea.

Al ser le falta algo para darse explicación a sí mismo

La necesidad de la explicación pertenece a *su falta de explicación*, es decir, a su proximidad a la nada, pero no a una nada previa al ser, sino coexistente con él, al punto de estar teniendo aún la posibilidad de no ser.

Al hacer nuestro examen de la fuerza del juicio de existencia —*hay ser*— en el capítulo anterior, advertimos ya la descom-

pensación que tiene objeto entre la absoluta firmeza en afirmar el ser de lo que hay y la falta de ese absoluto en el ser habido. Se verá más adelante[12] que esta grieta entre el carácter absoluto de la afirmación del ser y el carácter relativo —contingente— del ser afirmado puede suponerse como una de las causas de la formación de la idea de la nada.

Nos atrevemos a decir que en este análisis bergsoniano de la creación, en cuanto surge del indebido pensamiento de una nada previa, prevalece una válida perspectiva de la creación, pero insuficiente: la creación *ex nihilo*. Hay otras perspectivas metafísicamente más completas: la creación *a Deo*.

La creación, considerada como algo *ex nihilo*, que *brota —sit venia verbo—* de la nada, es vista desde el ángulo de su causa material, indicativo de que no hay sustrato, sujeto, materia prima a partir de la cual se hiciera el objeto creado. No es que sea previa la nada, así brutalmente dicho, sino que no es previa materia alguna. Por tal motivo, no nos parece acertada la expresión según la cual el *ex nihilo* de la creación podría considerarse como una *quasi-causa material del ser creado*. Ello no sólo porque implicaría una cierta *reificación de la nada*, a la que aludiremos después,[13] sino porque estamos en realidad hablando de lo contrario: no de una especie de materia prima suplente de la materia prima verdadera, sino de una formal y absoluta carencia de materia o sujeto previo alguno *(ex nihilo sui et ex nihilo subiecti*, según la fórmula clásica: no hay nada de aquello que se crea, no hay sujeto en el que ello se cree).

En cambio, la creación considerada como algo hecho por Dios *(a Deo)*, se refiere a la causa eficiente de la creación. La creación se explica por la existencia de Dios y su omnipotencia

causal, y no por la ausencia de la materia prima. Tal ausencia, todo lo más, nos sirve no para declarar la nada como explicación del ser creado, sino para declarar la omnipotencia del que lo crea.

Aunque Bergson haya planteado el problema de la idea del no-ser para invalidar el concepto de creación, la pensabilidad de la nada es un problema que se plantea, como sabemos, en el inicio mismo de la filosofía griega y en términos por un lado idénticos y por otro lado opuestos a los presentados por Henri Bergson.

El problema del ser y el no-ser tiene su origen en Parménides.[14] En Parménides no sólo hallamos la afirmación de que el no-ser no es nada, sino algo más: la nada no es ni podemos pensarla.[15] En la cumbre del eleatismo representado por Meliso la nada no sólo no existe ni puede pensarse, sino que no podemos decir de ella nada.[16] De manera que en Bergson podríamos decir que se da una versión *conservadora* respecto de la nada, ya que podemos hablar de ella, y pensar en ella, aunque no sea más que en la errática forma de una pseudoidea.

Para Parménides el pensar se dirige siempre a algo existente: τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.[17] Lo *que es* es y lo *que no es* no es; lo único que podemos pensar es aquello *que es*.

Esta coincidencia bergsoniana con Parménides es, con todo, parcial, ya que el filósofo griego, de la impensabilidad de la nada (imposibilidad de que sea, de que se piense y de que se diga algo de ella) deduce la eternidad y la inamovilidad del ser: el ser es increado —como lo piensa Bergson—, pues no podemos decir que haya surgido de la nada, pues la nada no es ni podemos

pensarla.[18] Pero lo que es, por consiguiente, no sólo es increado, sino "inmóvil, homogéneo, continuo, finito y esférico *plenum*",[19] que son las características opuestas dadas por Bergson a lo real. Bergson debía saber ya que para Leucipo y Demócrito "el movimiento se efectúa gracias al vacío[…] afirman, en efecto, que el movimiento de la naturaleza es un movimiento en el espacio",[20] espacio vacío equivalente entonces a la nada,[21] contrario al *plenum* de la esfera parmenídea.

Vía psicológica para la explicación de la idea de la nada como termino sin sentido

Bergson explica que se dé en el lenguaje humano la expresión *nada*, carente de significado, no sólo apelando a la necesidad metafísica del término para poder formularse el seudoproblema de la creación, sino también por una necesidad psicológica en ese mismo lenguaje: cuando decimos que no hay nada, damos a entender que aquello que hay no nos interesa.

Este fenómeno de desinterés por lo que hay fue después desmenuzado por Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada*. Para Sartre el hecho de atender a un objeto ausente es factor principal en su fenomenología de la nada,[22] lo cual constituiría uno de los sucesos psíquicos de nuestro contacto con el no-ser. Tal ocurre en el conocido pasaje de "Pedro no está aquí". Si Pedro se hallara en el café, habría una primera nihilización de ese entorno, sólo "como *fondo";* pero si no hallamos a Pedro, o Pedro no viene, habría una segunda nihilización representada por el juicio: "Pedro no está aquí".[23]

En Bergson este interés por algo ausente reviste el carácter de expulsión: "la irrealidad de una cosa consiste en su expulsión por otra";[24] y, por tanto, "la pretendida representación del vacío absoluto no es sino la representación del lleno absoluto".[25] La nada indica, por así decirlo, la desaparición de una cosa, la supresión de ella. Pero una cosa no desaparece sino porque otra la sustituye, y de este modo supresión (y, por tanto, nada) significa lo mismo que sustitución.[26] Así, la idea de supresión, de vacío absoluto, está ligada necesariamente a la idea de sustitución, real o virtual.[27]

En José Gaos —para quien, en cambio, la idea de la nada tiene un sentido crucial en la existencia humana— el fenómeno de la *ausencia* se encuentra, igual que en Bergson —y, como hemos visto, igual que en Sartre—, estrechamente vinculado con el de la nada o el no-ser; y la ausencia se relaciona también con el *desplazamiento*, pero este desplazamiento no ocurre mediante su *sustitución por otra cosa*, sino por el mero desplazamiento *de* la cosa desplazada.[28] Se puede concebir la *desaparición* (paralela a supresión) de la mesa del aula en la que dicta sus lecciones mediante un desplazamiento hecho por los mozos que la trasladan al corredor, al aula de al lado o a la trastera. Al no concebirse el desplazamiento como remplazamiento, sustitución o expulsión de una cosa por otra, para Gaos la ausencia o la desaparición no nos conecta con lo lleno, sino efectivamente con el vacío, con la nada.[29]

La idea de la nada se origina, pues, en Bergson mediante un proceso psicológico y afectivo consistente en no encontrar aquello que buscábamos: en su lugar hemos encontrado otra cosa, y en vez de atender a esta realidad remplazante seguimos

atendiendo a la realidad remplazada, y decimos de ella que "no es".

De esta manera, un juicio negativo no es en realidad tal: no es más que un juicio afirmativo disfrazado por una conveniencia expresiva y social de nuestro lenguaje que, en vez de ponernos en contacto con la irrealidad de una cosa, no nos manifiesta más que el estado psíquico de nuestra atención hacia otra, de la que negamos su realidad o su presencia. De suerte que cuando digo en un juicio "este objeto no es blanco", no quiero indicar sino que este objeto es de otro color que no me interesa, porque toda mi atención y mi interés están puestos en el hecho de que no sea blanco.

Debe reconocerse que en este planteamiento hay una coincidencia, aunque no decisiva, con el examen del no-ser hecho por Aquino. En el nivel más profundo —el de la negación— el juicio negativo *neque ponit aliquid neque determinat sibi aliquid subiectum*, ni pone ni determina nada en el sujeto.[30] Cuando decimos, en efecto, que este sujeto no es blanco, no podemos deducir nada de ese sujeto más que lo que le negamos: ni le hemos quitado ni le hemos puesto nada, porque el *no ser blanco* no es nada, fuera del no ser blanco mismo.

Bergson recalca que lo anterior (es decir, el juicio negativo sólo es expresión de mi interés por algo ausente) se explica porque *yo no puedo pensar un objeto sin pensarlo como existente*, de tal modo que si digo *A no existe*, no pienso A como inexistente, sino que este juicio no consiste sino en pensar en otra realidad (distinta e incompatible con A) que suplanta la realidad de A.

No le falta fundamento a Bergson para estas elucubraciones. En efecto, si la nada es nada, no puede darnos ocasión objetiva

para que hagamos sobre ella un juicio negativo. La razón tendría que ser por tanto subjetiva: nuestro interés por el objeto cuya presencia negamos. (Nosotros diremos que debe haber, sí, una razón subjetiva, pero esta razón no tiene por qué ser precisamente nuestro interés por una realidad determinada.)

Maritain ha hecho una crítica de este análisis bergsoniano de la nada, que pretende explicar este término sin sentido mediante el fenómeno de la suplantación de una realidad con otra. La crítica no se refiere al convencimiento del autor de la *Evolución creadora*, que acabamos de subrayar, según la cual *yo no puedo pensar un objeto sin pensarlo como existente*, asunto muy discutible, que atenderemos después, porque, al contrario, *se dan objetos de pensamiento que no puedo pensarlos más que como no existentes*.[31] Jacques Maritain centra su animadversión en el hecho de que —como se dijo— la nada resulta de la suplantación de una realidad por otra. Según Maritain, se da en Bergson un empeño, a toda costa, de buscarle un contenido real a la idea de la nada, para que en ella encontremos una *contradictio in terminis*, y se justifique su concepción como idea falsa. La contradicción consistiría en que la idea de la nada tenga un contenido real, siendo que es la irrealidad en sí misma.

En tal caso, yendo a la búsqueda de un contenido que no existe, no nos queda más hallazgo que concebir a la nada concibiéndola como un *algo*. Este *algo* tendrá que venir representado por una realidad sustituyente, es decir, por otra realidad diversa de aquella que se niega en la nada. Se echará así por tierra todo posible conocimiento de la nada, que sería siempre el conocimiento de algún ser.

Maritain recuerda algo que reiteradamente tendremos oportunidad de ver: a las privaciones de que adolecen los entes no tenemos que buscarles ninguna realidad, porque no la tienen, como dice lapidariamente Cayetano en su comentario *In de ente et essentia:* "el ser ciego no es ser algo, sino carecer de vista; el que la nave no tenga timonel no es algo" *(esse caecum non est esse aliquid sed carere virtute visiva; navem sine gubernatore non est esse aliquid)*.

Es verdad que no podemos concebir ninguna idea sin considerarla al menos implícitamente dotada de existencia, es decir, es verdad que *yo no puedo pensar un objeto sin pensarlo como existente.* Pero esta existencia no tiene por qué ser necesariamente una existencia dada en las cosas; puede ser una existencia dada en y por la razón, como veremos en el capítulo siguiente.

En efecto, las ideas negativas adquieren existencia sólo en nuestro entendimiento, y se piensan sólo como no pudiendo existir en sí mismas, sólo como pudiendo ser pensadas, sólo como pudiendo existir —con una existencia ficticia ideal— en nuestra razón.

Bergson contaría con todo el derecho para decirnos que estamos malversando el concepto de existencia. Por existencia ha de entenderse, en efecto, la existencia real, extramental, que es en sí misma. La existencia mera y puramente pensada —la existencia *ut significata*— es la antípoda del existir real y vivo. Decir que la nada tiene una existencia sería jugar con las palabras, y precisamente con la palabra *existencia*, que es la más seria de nuestro lenguaje.

Si manejamos la terminología de Cayetano podría decirnos, también con derecho, que la *existentia ut significata* —la exis-

tencia pensada— y la *existentia ut exercita* —el existir *de facto*— es un término equívoco, lo cual ratificaría la opinión bergsoniana de que la nada no es una idea, sino una idea equívoca. Sin duda le tendremos que conceder, aunque el filósofo francés no nos lo solicite expresamente, que en lugar de denominar a la nada *ente de razón* deberíamos llamarle más bien *razón de ente;* en lugar de ente de razón, idea *ad instar entis*, idea a imitación del ente; pero no sin advertir también que hay una abisal diferencia entre la *fictio mentis*, que es ése quizá mal llamado ente de razón, y el *flatus vocis*, que es sólo el sonido vocal.

Para afectar a la idea de la nada con un cierto signo de existencia no es necesario proporcionarle el contenido de una realidad sustituyente. La idea negativa de un *ser-no-mesa*, para emplear el ejemplo de Gaos, no supone más que la idea de este ser, y de ningún modo la idea de otra cosa que lo sustituya. Es decir, un juicio negativo no supone otro juicio positivo sustituyente.[32]

Nosotros añadiríamos que, en efecto, un juicio negativo no supone esencialmente otro juicio positivo que lo sustituya, porque basta el mismo juicio positivamente enunciado. Pero, en cualquier caso, debe haber un motivo, causa o razón para que tales juicios se emitan positiva o negativamente. Y lo que buscamos es la *etiología* —es decir, la causa, razón o motivo— de nuestras negaciones.

Generalmente —nos dice Maritain— hay un juicio positivo que puede remplazar aquél en que se niega, pero ello es un estado de hecho que se deriva de la constitución de las cosas, del que se puede prescindir al formular dicho juicio negativo. Más aún: hay veces en que este juicio positivo aludido no existe; si

yo digo "este hombre no tiene hijos", no puedo significar ni determinada ni indeterminadamente que tal hombre cuenta con algo distinto de sus hijos.[33]

Es posible que tales confusiones provengan, en última raíz, de la patente desconfianza que Bergson manifiesta a los conceptos como suplantaciones de la realidad. En lo que coincide parcialmente como Maurice Blondel, quien distingue —sin separar— el conocimiento de nociones y el conocimiento de realidades. Para Bergson el conocimiento intuitivo va siguiendo los rejuegos dinámicos de las cosas, sin desvirtuarlas supuestamente con esquemas estáticos, sino dejándonos llevar por la energía vital y creadora de la realidad, cuya secuencia ágil no habrá de quedar anquilosada por ideas elaboradas al modo aristotélico. De esta manera, es su entendimiento intuitivo, paradójicamente, el que se ve afectado por la pasividad. Así, la idea de no-ser no puede resultar directamente como fruto de la actividad intelectual, sino que habrá de ser calca o huella de algo dado o impuesto por la realidad y no por el entendimiento. Este algo será precisamente registrar la idea de otra cosa distinta de aquella a la que se atendía.

Bergson quiere buscarle un contenido a la idea de la nada. Pero la idea de la nada no puede, por definición, tener un contenido que le sea propio. Y como en esa virtud no lo encuentra —por no existir—, afirma su imposibilidad, ya que el contenido de esta idea no sería más que la realidad de una idea que sustituya a otra.

Pese a todo, Bergson acierta, y nos hace avanzar en la posible resolución de este radical problema. Porque, pese a todo, en el filo de la más profunda contradicción, la idea de la nada ha de

tener un contenido. De no ser así, no representaría absolutamente nada, y carecería completamente de sentido y valor conceptual.

Ahora bien, el que la idea de la nada posea un contenido no significa que su contenido le sea propio (ni sustituyente del que carece). El contenido de la idea negativa es el mismo que el de su idea positiva correspondiente. Pero lo característico de la primera es la segunda afectada del signo de la negación. La idea negativa, la negación, "es el signo que afecta el contenido de la idea positiva, no es el contenido mismo: lo que le es propio es el signo negativo, y no el contenido, que es propio de la idea positiva".[34]

Este análisis de la postura de Bergson tiene importancia, porque nos permite ganar un terreno apreciable en nuestra investigación etiológica.

Si no queremos renunciar a la posibilidad de pensar la nada no podemos prescindir de la actividad negante de nuestro espíritu. La negación es el acto esencial para las ideas negativas. Y así podemos decir que toda idea negativa y también, por lo tanto, la idea del no-ser, surge en nosotros gracias a nosotros mismos, a nuestra negación de la idea positiva.

En algún sentido tiene, pues, razón Bergson, porque *las cosas exteriores no pueden producir en nosotros más que ideas positivas*. Su error aparece después: porque de ahí no es lícito deducir la imposibilidad de toda idea negativa.

Si los objetos reales no pueden producir en nosotros más que ideas positivas, las ideas negativas han de ser consecuencia de nosotros mismos, por la negación de aquéllas. Y así localizamos la causa

de la idea negativa: el acto mental de negar. El surgimiento de la idea de la nada es posible gracias a nosotros mismos, y a la capacidad negante de nuestra razón, que se constituye como "la creación del hombre […] lo que el hombre introduce en la naturaleza, y lo que ésta introduce en su seno con el hombre".[35] En esto coincidiría Gaos con otro coetáneo suyo, Octavio Paz: "Somos *el fundamento de la negatividad*".[36] No hemos con ello llegado aún al fondo causal de la idea negativa propiamente tal, de la nada. Porque el acto de negar pide a su vez una causa, o al menos un motivo, ocasión, justificación o coyuntura.

El acto de negar es un juicio mental, y por lo tanto una operación de la mente. Justo por lo que Bergson tiene de acertado, debemos poner especial cautela en distinguir la negación o acto de negar —que es subjetivo— de otras cualidades deficientes que poseen los objetos reales, por lo que podemos decir que les falta ser: la ausencia, su eventualidad entitativa, el ser limitado, el ser distinto de otro, el carecer de algo que le es debido… Todas estas deficiencias, todos estos *déficit* ontológicos, pertenecen a la realidad extramental. El acto de negar, en cambio, es una operación intramental de nuestro espíritu.

Bergson puede achacarnos, dijimos antes, un turbio manejo del concepto del ente, al desdoblarlo de una manera no del todo lícita en *ente real* y *ente de razón*. Una de las confusiones más graves que podemos encontrar en la Escuela, atenidos a nuestro lenguaje actual, es el de no distinguir *terminológicamente* entre la *negación objetiva*, que corresponde a los entes reales limitados, y la *negación subjetiva*, que corresponde a nuestro acto de juzgar. En el lenguaje común filosófico contemporáneo el tér-

mino *negación* se refiere a este último sentido: negación es el acto de negar, no una condición *negativa* de la cosa.

Por ejemplo, en uno de los pasajes cruciales sobre la negación y lo negativo,[37] Tomás de Aquino nos dice que el ente de razón es doble: *la negatio* y *la privatio*. La negación es la carencia de algo; la privación, la carencia de algo debido al sujeto carente. Se le da así a la negación un carácter objetivo —aunque no deje de ser ente de razón— en tanto que hoy por negación entendemos, y debemos seguir entendiendo, nuestro acto mental personal de negar. Es importante para nosotros mantener este deslinde y reservar el término negación al solo y exclusivo acto de negar. El no hacerlo así genera confusiones después indisolubles.

PENSABILIDAD DE LA NADA

Hemos hecho una réplica de las razones ontológicas y psicológicas que Henri Bergson nos ofrece para explicar el surgimiento de la nada, a pesar de ser, según él, una seudoidea.

Pero aún nos resta la tarea principal de ver si la nada es efectivamente una idea humana o sólo un engañoso *flatus vocis*. Es decir, el estudio acerca de las aseveraciones parmenídeas y bergsonianas sobre la impensabilidad de la nada y, en caso de que pueda ser objeto de pensamiento, el sentido de ella.

Lo primero que debe recordarse es que a una idea, tomada en sí, aislada, no le corresponde ser ni verdadera ni falsa. Seudoidea no puede significar, por tanto, una idea falsa, sino una falsa idea, es decir, una idea que —como ya apuntamos arriba — tiene la apariencia de una idea susceptible de pensarse, cuando en realidad se trata de un término que sólo cuenta con la

posibilidad de pronunciarse, pero sin encerrar significado alguno.

Millán Puelles[381] nos dice que la idea de la nada no es una noción umbrátil, poco menos que una nada de concepto, sino que, al contrario, el concepto mismo de la nada es una idea cabal: no la casi absoluta falta de ser idea, sino la idea, bien perfilada y clara, de una falta absoluta. Porque la inexistencia no impide la objetividad. Podemos pensar objetos que carecen de realidad o —lo diremos de otra manera— podemos formar conceptos que carecen de objeto real, pero no de objeto pensado.

Decir que la idea no puede ser idea por carecer de objeto real implica una confusión del plano noético y el ontológico en claro perjuicio de éste.

G. E. Moore[39] escribe que decir que un centauro no es real parece equivalente a decir que no hay cosa como un centauro. Pero también queremos decir algo más: que el centauro puede ser objeto de nuestro pensamiento (el lector y nosotros hemos estado pensando en un centauro hace un momento): pensar un centauro no es lo mismo que no pensar nada. Prueba de ello es que, aun siendo ambos irreales, es decir, nada, somos capaces de distinguir entre un centauro y un grifo, entre un hombre-caballo inexistente y un también inexistente hombre-águila.

Igual que determinado tipo de relaciones, que no existen realmente, sino que sólo son pensadas por el hombre, el no-ser es también pensado —y en cierto modo causado— por el propio Dios:[40] no se habla de que Dios lo cause, como bien observa Millán Puelles,[41] *sino que pone el fundamento para que el entendimiento humano sea causa de él.*[42]

Por otra parte, José Gaos nos advierte que no puede privarse de objeto ideal a un concepto que carezca de un ser correspondiente. A tal grado podemos hablar en tales casos de verdaderos conceptos, que somos capaces de distinguir entre sí: un cuchillo sin mango y sin hojas, siendo nada en el plano real, es distinto de un hombre sin cabeza, tronco y extremidades, que tampoco es realmente nada.[43] Todos somos capaces de distinguir entre estas tres irrealidades: un cuadrado redondo, un agua seca y un hierro de madera. Se trata de conceptos distintos que constituyen una especificidad también distinta. A un cuchillo sin mango y sin hoja le falta todo, es decir, es *nada*, y en cambio es *una nada* especificable, y por tanto pensable.

Precisando las cosas, habrá de decirse que la diferencia existente entre los pensamientos que no representan nada real no reside en el contenido mismo de lo real que representarían —pues carecen de él—:[44] deriva de la constitución de las quididades positivas correspondientes, pues la falta de realidad, aunque no pertenezca propiamente a ninguna especie, se constituye en especie por razón de aquella realidad a la que sigue.

"Cada una de las nadas, limitadas o relativas, es una falta que a su manera implica un cierto ser positivo, el cual le sirve de sujeto o portador: el ciego para la ceguera, el enfermo para la enfermedad, etcétera."[45]

Sentido del concepto de no-ser

Una vez mostrado que la nada es susceptible de pensamiento y no sólo de dicción, hemos de estudiar si es un pensamiento

carente de sentido como puede serlo un centauro o un grifo, fuera del sentido que pudieran tener en un ámbito mítico.

Sobre el particular, habrá de decirse también, como Millán Puelles, que no es lo mismo *no tener ningún sentido*, que tener un *sentido negativo:* a la *nada* radical se le opone como su contradictorio, *todo*, y como su contrario, *algo*. Es así que estos dos últimos términos —*todo* y *algo*— tienen sin duda sentido, luego lo tiene también la nada que a ellos se opone. Por esto mismo cabe lícitamente distinguir entre *no pensar nada* y *pensar la nada*.[46] De manera análoga dice G. Frege: "Una proposición no deja de ser verdadera cuando yo dejo de pensar en ella".[47]

Ni siquiera puede asegurarse que el concepto *nada* pertenece a lo que Suárez llama *quididades divididas contra sí mismas* (círculo cuadrado, hombre irracional, etc.), para las que reserva la absoluta imposibilidad de existencia.[48]

La nada tiene una absoluta imposibilidad de existencia, pero no es una quididad disociada contra sí misma, es decir, *no es un concepto contradictorio*, ya que carece de quididad o esencia, y no tiene más quididad o esencia —especificidad, como hemos dicho— que sus correlativos conceptos positivos *todo* y *algo*, que no solamente no son contradictorios en sí, sino que constituyen una positividad completa. La contradicción contra sí misma que pudiera caberle a la nada no sería a ésta como concepto, sino a cualquier juicio de existencia, directa o indirecta, en el que presuntamente intervenga. Sería dividida contra sí misma una *nada existente*, derivada del juicio *la nada existe*.

En esta línea, y sólo en ésta, podría decirse que la nada no sería una *idea verdadera*, pero tendríamos que añadir, a la par, que es una *verdadera idea*, precisamente porque es *sólo idea:* no pue-

de ser más que idea, dado que no le cabe posibilidad de existencia real alguna. Pero no-ser (o nada) no sólo tiene un sentido ontológico, como hemos visto, sino que hay posibilidad para él de un *sentido antropológico*, por cuanto que, como agudamente observa santo Tomás, es susceptible de volición. Si el no ente puede tener alguna razón de ente, como objeto de pensamiento que es, ello explica la posibilidad de que ciertas negatividades sean objetos de volición, como el no-hablar, el no-pasear, etcétera.[49]

Más aún: para Martin Heidegger el hombre adquiere sentido, precisamente, por aquello que no es, que no existe, y que es objeto de su proyecto o procuración *(sorgen)*, y es más definitorio del ser humano que lo que ahora es.

No se nos escapa que Henri Bergson pudiera argumentar que esas negatividades constituyen objeto de nuestro deseo o proyecto, por las posibilidades que facilitan. Esto es, volviendo a su primitiva idea de la sustitución: renuncio a lo actual por lo futuro, debido a que lo futuro es una realidad sustituyente de lo actual; el no-pasear me permite leer, el no-hablar me abre la posibilidad de pensar, etcétera.

El fenómeno humano de la volición del no-ser quedaría entonces mal analizado. Porque tampoco en un plano estrictamente antropológico puede decirse que el hombre quiere no hacer algo para tener la oportunidad de hacer lo que sería incompatible de hacer si hace lo que ha decidido no hacer.[50]

En algunas ocasiones el hombre decide la negatividad del no-hacer por la negatividad misma, como si ésta, en sí, le supusiera un indudable atractivo. No nos referimos al dramático caso del suicidio, que sería un significativo ejemplo del querer la nada

por la nada. Aquí, al revés del pensamiento bergsoniano, la nada sería el elemento sustituyente —si cupiera hablar así— de todo lo demás, de lo que nos liberaríamos, hasta de nosotros mismos, con el suicidio.

Nos referimos a un hábito humano que se encuentra en las antípodas del drama, para instalarse en el de la vulgaridad: la pereza es el hábito de más fácil acceso, porque para adquirirlo se requiere precisamente hacer nada; o, mejor, se requiere no hacer algo. La pereza se presenta para el perezoso como un *no* deseable, y por tanto dotado para él de sentido completo.

Por otra parte, el proyecto o procuración *(sorgen)* que con motivo ha enfatizado la antropología existencialista, no siempre se refiere a acciones que deben emprenderse o a obras que habrán de ser realizadas. Para muchos el futuro procurado es precisamente el *retiro* o la *jubilación*, no como posibilidad de llevar a cabo algo que el trabajo actual les impide hacer, sino en el más estricto sentido de *no querer hacer nada*, en donde *la nada* se nos constituye como objeto prototípico de volición. Poco importa que el *no hacer nada* que se quiere resulte humanamente impensable, ya que ello no reduce en nada, a su vez, el deseo de quererlo.

Pero al sentido ontológico y antropológico que hemos encontrado en el concepto del *no-ser*, de *nada*, hemos de añadirle un claro sentido noético, manifestado originalmente por José Gaos.

José Gaos califica el concepto de *no* (cuya sustantivación es precisamente la *nada)* como algo que posee una capacidad universal de connotación, puesto que puede —como en su momento se dirá— connotar todo objeto de pensamiento.[51] Así,

en el juicio "esta hoja no es amarilla", el concepto hoja *denota* el objeto hoja, que es connotado de ésta, de amarilla y de *no*. Amarillo, que en este juicio sólo connota a la hoja, puede ser denotativo en otra expresión como "el amarillo de esta hoja no es brillante", en donde amarillo denota un color, connotado a su vez por hoja, brillante, y de nuevo *no*.

Que no pueda tener el concepto *no* más función que la de connotación, y no de denotación —como le ocurrió al amarillo que fue connotativo de hoja en una ocasión, y denotativo del propio amarillo en la otra—,[52] no le priva de sentido al concepto *no*, ya que la función connotativa es noéticamente necesaria y plena de sentido.[53]

IV. ESTATUTO NOÉTICO DE LA IDEA DE LA NADA

Por lo que llevamos dicho, el concepto *nada* o su equivalente *no-ser* carece de objeto con contenido ontológico. Más aún: la carencia de objeto con contenido ontológico es nota definitoria suya. En consecuencia, su estatuto es sólo noético, y se engloba dentro de un amplio género de conceptos que la Escuela ha denominado —otra vez sin mucho acierto— *ens rationis*, ente de razón. Sin mucho acierto porque lo que con el término *ens rationis* quiere indicarse es precisamente que se trata de conceptos que carecen de entidad alguna. Sería preferible denominarlos *objetos de pura razón*, pero no podemos esquivar ya un término clásicamente consagrado y admitido. Nuestra tarea se limitará, pues, a determinar *el tipo de ente de razón que corresponde a la idea de la nada*.

El concepto de ente de razón, es decir, la condición de puro objeto de pensamiento, ha tenido siempre una especial fuerza doctrinal filosófica, de la que la sofística, el problema de los universales y el inmanentismo no son más que algunos de sus hitos importantes. Pero ha adquirido modernamente un sesgo nuevo debido a los estudios de la fenomenología iniciados por Edmund Husserl,[1] en donde se subraya el carácter de *lo dado* en los objetos de pensamiento. La *entidad* se sustituye por la *objetualidad*, con las consecuencias que veremos. El análisis fenomenológico se reduce (y es a nuestro juicio el más importante de sus *epochés* o paréntesis) a constatar el objeto como dado en su mero y estricto carácter de objeto: se limita a su descripción eidética y es, para usar términos de Millán Puelles,[2] *un análisis*

meramente morfológico. Ello significa, en lenguaje aristotélico, que sus consideraciones se mueven sólo en el plano de la causa formal, dejando fuera todo lo que pudiera referirse a la causalidad eficiente, es decir, a su génesis. Génesis no sólo referida a los orígenes de los entes a los que los conceptos se refieren, sino también al origen de los mismos conceptos en cuestión.

Ello nos produce aquí, en nuestro contexto, dos severos contratiempos: la posible y peligrosa confusión entre objeto mental y ente real, y la eliminación radical de nuestro tema de estudio. Cuando hemos emprendido nuestra indagación sobre la etiología de la idea de la nada nos referimos justamente a la causa eficiente de esta idea. Ya hemos visto[3] que *la causa eficiente de la idea de la nada se encuentra en el acto de negar*. No es una causa física o metafísica, sino noética. Y, en consecuencia, se plantea el segundo problema marginado por la fenomenología: el posible nexo existente entre el acto noético de negar y una realidad extramental que lo propicie; o, dicho de otra manera, el problema acerca de si este acto del pensamiento tiene fundamento, causa, motivo o justificación en la realidad exterior. Y en esta tesitura se encuentran los demás entes de razón, que son fruto a su vez de actos del pensamiento.

Ente de razón: definición y clases

Siguiendo la breve fórmula de Juan de Santo Tomás: "se llama […] ente de razón […] al que se concibe al modo del ente no siendo en sí ente".[4] *La definición imprecisa de los entes de razón podría resumirse diciendo que se trata de objetos ideales que*

carecen de aptitud para existir. En este sentido, la idea de la nada es, a la vez, un ente de razón prototípico y especial.

Santo Tomás, como también dijimos, divide los entes de razón —además de los objetos quiméricos o paradójicos— en entes de razón que son *negaciones* y entes de razón que son *relaciones*.[5]

Por motivos metódicos debemos marginar ahora el ente de razón calificado como *relación*, con sus añejos problemas particulares, que no son para analizar en este momento. Nos limitaremos tan sólo a las negaciones, las cuales, a su vez, se subdividen en dos importantes tipos: *la mera negación* y *la privación*.

Dijimos[6] que modernamente el término *negación* se reserva sólo al acto noético del juicio que niega, o al acto humano de negar. La Escuela —y aquí, en este pasaje, el propio Tomás de Aquino— le asigna, además, un carácter supranoético o, mejor, de carencia de realidad. La negación, pues, sería una limitación, falta o carencia en un ente, a la cual respondo mentalmente con el acto de considerar a ese ente con la limitación, falta o carencia de que adolece.

Con esta observación por delante, y traduciéndolo a un lenguaje contemporáneamente inteligible, los entes de razón (además de las quididades quiméricas o paradójicas, que tampoco ahora nos interesa atender) se refieren a la expresión mental de las limitaciones, que se subdividen a su vez, como acabamos de decir, en dos grandes tipos: meras limitaciones y privaciones.

La diferencia existente entre una mera limitación y una privación es crucial en nuestro estudio, y conviene tenerla muy en cuenta.

La limitación

La mera limitación, o *limitación simple*, es aquella que le concierne a un ente inepto para recibir la cualidad positiva que se le niega. El que una piedra carezca de vista es una limitación mera y simple, ya que la piedra carece de aptitud para tener la más mínima especie de visión. Pero este ejemplo es un extremo. Todos los entes somos limitados y damos lugar o pie a juicios negativos, a negaciones, que a su vez constituyen o generan esos entes de razón que llamamos no-entes. Como los entes que pueblan nuestro horizonte noético se encuentran plagados de limitaciones (son todos ellos entes limitados), nuestros pensamientos se encuentran a su vez atravesados por múltiples entes de razón negativos. Si la piedra carente de vista es una limitación obvia, el que Pedro no sea Pablo no lo es menos. Podría decirse que, pese a sus múltiples realidades comunes, la ineptitud de Pedro para ser Pablo es mayor que la de la piedra para ver, pues la diferencia existente entre dos personas es más profunda que la existente entre el mineral y el animal. La diferencia entre la piedra y un animal dotado de visión es superficial por patente. Patente, aunque incompleta, es la respuesta que, según lo relata Aquino, da Aristóteles en sus *Analíticos Posteriores* a la infantil pregunta: *"quare non respirat paries?"* (¿por qué la pared no respira?), *"quia non est animal"* (porque no es animal).

En cambio, la pregunta acerca de por qué Pedro no es Pablo carece de respuesta en el estado actual de nuestra exposición. Las diferencias entre las personas son insondables, lo que habrá de recordarse cuando abordemos el problema de la *otredad*[7].

La limitación mera y simple es, por lo tanto, una limitación necesaria, precisamente porque la cualidad positiva —el ente al que se le niega— es imposible para él; lo cual es lo que quiere decirse cuando se dice que él es inepto para ella.

Hay una limitación necesaria del ente creado que constituye la fuente o causa de muchas limitaciones, en aspectos innúmeros, que originan a su vez innúmeros *no* en nuestro lenguaje. Se trata de limitaciones necesarias, porque si de alguna aptitud carece el ser creado es la de crearse a sí mismo.

El reconocimiento mental de estas casi omnipresentes limitaciones necesarias o simples se llamaron negación, y no corresponden a nada real, porque precisamente la limitación es carencia de realidad: a estas negaciones no les corresponde algo transobjetivo que les sea propio como tal.

Pero, según ya nos fue advertido por Lotze,[8] no todas las negaciones se refieren a limitaciones (y por tanto no son negadas con entes de razón, sin correspondencia transobjetiva). Es el caso de determinadas cualidades positivas a las que, dado nuestro limitado conocimiento, no podemos acceder de modo directo y positivo, sino sólo a través de cualidades negativas o al menos imperfectas.

Lo mismo ocurre justamente con el espíritu humano, al que calificamos con la negación *inmaterial*, que no corresponde a una limitación. Pues bien: *inmaterial* no es un ente de razón, no es un objeto puramente ideal, no es un puro objeto, si es que hay algún ente —el espíritu humano— que carece de materia.

Tal es la paradoja de los positivismos y empirismos: que dan carácter de realidad sólo a aquellos entes que pueden enunciarse en tono positivo (de ahí puede provenir —pensamos— el nombre de *positivismo)*, porque se trata de cualidades empíricas o factualmente presentes. En cambio, privan de carácter real —convierten en meros entes de razón— a lo que podría calificarse de *verdaderas realidades* o realidades supremas —Dios y el alma — por la *sola* razón de que las cualidades que propiamente les pertenecen han de expresarse por fuerza de un modo negativo, como inmaterial o infinito.

La privación

Pero se presentan también a nuestro entendimiento, además de las limitaciones, las *privaciones*, que, a diferencia de aquéllas, son faltas, defectos o carencias dadas en un sujeto apto para las cualidades positivas de que es deficitario. El ejemplo clásico de la privación es la ceguera, empleado por la Escuela, desde Aristóteles, con valor prototípico. La limitación de la privación es una limitación noéticamente más clara que la limitación simple, pero su concepto es igualmente un ente de razón, un puro no-ente, un concepto meramente ideal, porque *carece*, a su vez, *de correspondencia transobjetiva, aunque engañosamente pareciera tenerla*.

Sin embargo, hay en nosotros una casi natural tendencia a otorgar a las privaciones —más aún que a las meras limitaciones— un cierto carácter óntico, de manera que entre los puros entes de razón negativos y las realidades entitativas positivas habría un género intermedio de conceptos negativos. Esta tendencia, si no se detecta en su estado larvario, que son precisamente

las privaciones, dará lugar al fenómeno de la *reificación de la nada*.[9]

Esta proclividad que da un cierto, aunque tenue, acento entitativo a las privaciones, puede encontrarse incluso en un pensador tan profundo como Francisco Suárez: "Tanto la negación [limitación] como la privación, si se consideran precisamente en cuanto que son no-entes […] no son algo fingido, y se dice que convienen a las cosas, no poniendo algo en ellas, sino quitándolo".[10]

Evidentemente, el metafísico español no se encuentra equivocado: ningún ciego nos admitirá que su ceguera es algo fingido (aunque haya muchos que se finjan ciegos), pero esta manera de expresarse requiere una reflexión pormenorizada, ya que en el tema de la realidad de irrealidades debe necesariamente hilarse no sólo fina, sino puntillosamente.

En primer lugar, se advierte que la limitación y la privación se consideran aquí *quatenus non sunt entia*, generando en nosotros la sospecha de que tal vez pudieran ser objetos de otra consideración. Nos parece que al hablar de los entes negativos debemos suscitar, al revés, la seguridad de que sólo así pueden considerarse, esto es, como no-entes. Dar lugar a la duda es abrir una grieta a la posible dotación de ser a los no-entes que debe evitarse por razones de realismo.

En segundo lugar, en esta disquisición suareciana se dice que la privación, y la limitación, no ponen nada en las cosas sino que lo *quitan*. Dar a la privación, y a la negación consecuente, la facultad de *quitar* es constituirlas en un cierto ser real, con potencialidad activa. *Es importante tener en cuenta que la limitación no limita*, sino que la limitación carece de sujeto activo

propio que la produzca. El ente que padece la limitación es él limitado por sí mismo, sin que esa limitación le venga de la privación: la privación es la misma limitación. El *carecer*, que es la limitación o privación, no es la consecuencia de ninguna potencialidad activa sino el resultado propio de la esencia como potencia que recibe el ser en el grado de su siempre reducida capacidad. El único caso de ilimitaciones es el *esse irreceptum*, el *esse* no recibido en ninguna esencia o modo de ser, que es Dios.

Juan de Santo Tomás es más cauto en su lenguaje, pero tampoco nos parece del todo satisfactorio: "la negación [limitación], como carencia de forma, se da negativamente en la realidad, por no darse la misma forma en algo real".[11] La expresión, en efecto, *se da en la realidad* no resulta a nuestro juicio apropiada, aunque, e incluso precisamente porque se le adosa el adverbio *negativamente:* darse negativamente es precisamente *no darse:* y este *no darse* en la realidad sería la fórmula estricta y escrupulosamente propia.

En su descargo, hemos de decir que Juan de Santo Tomás nos advierte ahí mismo, con acierto, que no es por este *no darse negativamente* por lo que la limitación y la privación se constituyen en entes de razón. Se constituyen en entes de razón porque *"carentia formae accipitur ab intellectu per modum entis"* ("la carencia de forma es considerada por el entendimiento como si fuera un ente").[12]

Ni la limitación ni la privación han de traspasar nunca la frontera que les reduce rigurosamente al ámbito irreal de los entes de razón.

De manera más resuelta lo dice Araujo: *"la privación y la negación [limitación] formalmente considerados no existen en las co-*

sas [non sunt in rebus], sino sólo en el entendimiento".[13]

Antonio Millán Puelles,[14] maestro en la precisión de su lenguaje filosófico, nos dice que el valor transobjetivo que la Escuela subrepticiamente les asigna a los no-entes le conviene tan sólo en su función de *sustraendos ontológicos*.

En nuestro parecer, el estudio del acto noético del no-ente nos obliga a decir que el valor transobjetivo único que poseen los no-entes es el hecho de su *sustracción ontológica:* no es algo que peri frásticamente debería sustraerse *(substraendum)* sino que ya está sustraído, desde su principio, desde el principio del ente limitado, que surge al ser con esa limitación ya puesta en y por su esencia más íntima. La mente lo único que hace es reconocer con su negación la limitación del ente real (más que la limitación real del ente, pues lo que es real es el ente, y no la limitación). Cabría decir que en la negación mental, en el juicio negativo, le quitamos —le negamos— a un ente real una cualidad con la que pudiera habérsele pensado (como le negamos la vista al ciego); pero esto no cabe decirlo en absoluto para la privación, pues al ciego no le sustraemos unos ojos que no tiene. Se reitera aquí nuevamente la necesidad de distinguir entre la negación noética y la limitación y privación ontológica.

El propio santo Tomás se queda en cierto modo corto —con consecuencias posteriores— en la consideración de la absoluta y radical irrealidad del *no-ente*. Nos dice que el no-ser *neque ponit aliquid neque determinat sibi aliquid subiectum:* el no-ser no pone nada ni reivindica para sí un determinado sujeto.[15] Pero la expresión completa, aquí tímidamente omitida, no es *el no-ente no pone*, sino que *ni pone ni quita*. También encontramos esta expresión a medias en Aristóteles, cuando nos dice que las rela-

ciones con los no-entes "nada ponen en la naturaleza de las cosas, sino en la razón".[16]

Esto nos hace captar el *especial modo de ser que tiene el no-ser* formalmente considerado: "Se trata de un ser puramente mental, de un ser de pura razón, de un mero darse objetivamente en el intelecto".[17]

Lo que decimos resulta verdadero, aunque las ideas que surgen de una privación sean "igualmente claras y positivas", para usar la expresión de John Locke, como las de aquellas otras realidades que originan otras ideas. Hay "ideas positivas que se originan de una privación" y son igualmente claras que las ideas provenientes de realidades fácticas positivas. Los ejemplos de Locke son incontestables: "calor y frío, luz y oscuridad, blanco y negro, movimiento y reposo .[18]

Por otra parte, *"los nombres negativos no carecen necesariamente de significado"*. Tal es el caso, por ejemplo, de

> la sombra de una persona, que no consiste en nada salvo en la ausencia de luz (y cuanto mayor es esta ausencia más resulta perceptible la sombra). En realidad poseemos nombres negativos que no representan ideas positivas de un modo directo, sino su ausencia, como *insípido, silencio, nada*, etc., que denotan ideas positivas como *gusto, sonido, ser*, pero *con el significado de ausencia*.[19]

Por ello, cabe la duda del propio Locke, acerca de *si hay o no ideas derivadas de causas verdaderamente privativas*.

> Y así se puede decir en efecto que uno ve la oscuridad. Pues si suponemos un hoyo perfectamente oscuro, el cual no refleja ninguna luz, es cierto que uno puede ver su forma […] Las causas privativas que aquí he relacionado con ideas positivas concuerdan con la opinión común, pero en realidad *resultaría difícil determinar si existe verdaderamente alguna idea derivada de una causa privativa* mientras no se determine si el reposo es más privación que el movimiento.[20]

La privación no existe en las cosas

¿Quiere esto decir que los entes carecen de privación, si es patente que no carecen de ella? Ésta es la difícil cuestión que debe establecerse ante el *status* noético de ese no-ser que es la privación, y que condicionará el que le corresponda a la nada, como omnímoda privación de todo. Con la fórmula *la privación no existe en las cosas* no queremos indicar nada que concierne a las cosas en sí mismas; al contrario, lo que quiere decir es que *aquello de lo que estamos hablando no les concierne*. Pero tampoco les concierne a las correspondientes ideas de los no-entes relativos: *el no existir fuera del pensamiento —non sistere extra cogitationem*, en la fórmula clásica— no es tampoco nada para ellas, pues es precisamente una limitación, dado que la limitación no es nada. Nos hallamos, pues, ante la nada por ambos costados: por la vertiente de las cosas, porque las carencias a las que nos referimos respecto de ellas no son nada; pero también por la vertiente de las ideas o entes de razón de esas carencias porque, respecto de ellas, el *non sistere extra cogitationem* tampoco es nada. Tiene razón Millán Puelles[21] cuando nos dice que la preposición *extra*, o su sustantivación, la exterioridad, comportan un cierto carácter negativo, una cierta índole de no-ser, pues lo que está fuera no pertenece a la cosa de la que es su expresión.

En este sentido, añadimos nosotros, la expresión de que el ser se encuentra fuera de la nada (*extra nihilum*), es menos pro-

pia que aquella por la que se diría que la nada no tiene que ver con el ente *(nihilum est extra ens)*.

La única concesión de realidad que pudiera accederse al no-ente, si esta manera de hablar fuera apropiada, sería la del ente con el cual lo relacionamos; es decir, lo único real es el extremo entitativo de la relación mental que hacemos entre el no-ente y el ente que adolece de la limitación expresada en el no-ente. Porque el ente con el que se relaciona sí es real, aunque no sea real el ente que se le niega. Éste sería el único motivo que justificase la extraña expresión aristotélica por la que pareciera dársele un cierto ser τὸ μὴ λευκὸν, al *no ser blanco*, o a la falta de blancura:[22] la falta de blancura se considera como algo que *es* en virtud del ser de aquello a lo que va unido: el lenguaje nos obliga a distinguir entre la falta y el sujeto de la falta, y el tal sujeto es real, aunque la falta no lo sea; la distinción implica una relación con aquello que es distinto, y es distinta la entidad mental de la falta de blancura y la entidad real del ente al que la blancura le falta; y, con todo y ser distintos, nuestra mente se ve forzada a relacionarlos. La relación con algo real da un leve tinte de realidad a lo que no es real.[23]

Aquí, indirectamente, Millán Puelles da una respuesta a la presunta imposibilidad de concebir el no-ser. Es una condición irremediable del hombre captar el no-ente como si fuese un ente, debido a la inevitable actividad conceptual del *logos* humano. Concebir el no-ser es darle un cierto ser, aunque ideal, lógico y mental.[24] En su libro *La teoría del objeto puro*[25] parece responder a Bergson con palabras de Aristóteles:

Bien lejos de querer decir que el no-ser es inconcebible, significa precisamente que puede ser concebido, sino que, claro está, en la única forma en que esto cabe: "como si fuera un ser". Sólo así puede comprenderse la inclusión del no-ente en el repertorio aristotélico de los sentidos del ente: το μη δν είναι μη ον φαμεν.[26]

Debido a lo anterior, resulta preferible que la relación de los entes de razón negativos se expresen en fórmulas negativas. Muchos equívocos se despejarían si dijéramos que *este hombre no ve*, o *no es* vidente, o *no tiene* ojos, o *es invidente*, en donde la privación y su negatividad es manifiesta, a decir que *es ciego*.

Los entes de razón negativos (como también los relativos), es decir, los no-entes, pueden ser formulados en la mente contando con un fundamento en la cosa para emitir las correspondientes negaciones mentales. El caso de la ceguera como no-ente sigue siendo típico: hay una razón para decir que aquel hombre es ciego, pues carece de vista. Hay también fundamento *in re* para decir que aquel etíope no es blanco. Igualmente hay fundamento *in re* para decir que Pedro no es Pablo.

Pero hay otros entes de razón negativos que carecen de fundamento alguno en la cosa para hacer la negación correlativa del que surgiría el no-ente en cuestión. El *antonomásico ente de razón sin fundamento* in re *es precisamente la idea de la nada*, a lo que aludiremos después.

Es preciso, sin embargo, decir que el fundamento *in re* de los entes de razón negativos no son *la causa* de la negación: sino, precisamente, el fundamento que da ocasión, pie o motivo para ella.

Igualmente el *fundamentum in re* no hace que el *ente de razón* sea menos ente de razón, o deje de ser objeto puro, u objeto

meramente ideal.

> La ineptitud para existir no es graduable y, por otro lado, el fundamento *in re* que ciertos entes de razón poseen es extrínseco a ellos y, por lo mismo, no aminoran cualidades empíricas o alguno la correspondiente irrealidad. Así, los entes de razón con fundamento *in re* son tan imposibles como los desprovistos de todo fundamento de esta clase.[27]

No debe confundirse la imposibilidad de que los entes de razón se transformen en entes reales con la posibilidad de que el ente de razón tenga algún fundamento en la cosa: el ente de razón puede ser pura y absolutamente mental, aunque no lo sea su fundamento. Lo que puede tener valor real es el fundamento de tales entes, no los entes así fundados.

En tal sentido, por tanto, el que la idea de no-ser absoluto y total, es decir, el que la idea de la nada carezca de fundamento no la hace más irrealizable que otros entes de razón negativos pero relativos, como el caso de la ceguera. Tanta ineptitud para existir tiene la nada absoluta como la nada relativa de la ceguera. Evidentemente, de la nada nada sale, y del hombre ciego pudiera surgir la vista. Pero en tal caso lo realizable sería la vista, no la ceguera, porque la ceguera no puede existir: en caso de existir dejaría de ser ceguera.

Acabamos de decir que la idea de la nada es un ente de razón que carece de fundamento *in re*. No hay nada —valga la redundancia— que nos dé pie para negar de un modo absoluto el ser: el surgimiento de la idea de la nada lo tiene todo en su contra, y por tal razón su etiología se torna palmariamente compleja.

La nada absoluta no es una limitación

La posibilidad de que la nada absoluta sea un caso de limitación parece ir contra el pensamiento común, el cual suscribirá, al contrario, que sería precisamente el caso único de la limitación absoluta. La nada no es una limitación porque no hay ente limitado que le corresponda.

Toda limitación cuenta con el sujeto de alguna determinación positiva, y ello la inhabilita para que la absoluta carencia de todo, la omnímoda nada, pueda recibir el calificativo de limitación. En la nada absoluta todo está puesto (todo el ser) y todo está negado (todo el ser).[28]

Dijimos antes que la creación a partir de la nada (con el carácter deficiente de esta expresión) indica, en términos clásicos, el surgimiento de un ser *ex nihilo sui et ex nihilo subjecti:* ni hay nada de aquello que surge ni hay sujeto del que pudiera surgir. Se trata de *la falta de todo sujeto de falta*, lo que le impide ser la limitación de sujeto alguno.

De suyo, el no-ente en general no ofrece nada por donde sea posible aprehenderlo, no hay en la realidad extramental ningún asidero positivo: lo impide por completo su propio y absoluto no-ser. No podemos encontrar nada positivo que lo cause, sino que la causa —como ya reiteradamente se dijo— se encuentra en la facultad intelectiva que tiene el poder de hacerla presente como objeto. A diferencia del pensamiento hegeliano, el *Macht des negativen*, el poder de lo negativo, no es un poder que pertenezca a lo negativo, sino que es un poder que pertenece a la mente que tiene, ella sí, el poder de lo negativo propiamente, en el sentido de que puede pensarlo, y no en el sentido de que lo negativo posea algún poder.

Lo que no es —observa santo Tomás— "no tiene en sí por dónde ser conocido *[non ens non habens in se unde cognoscitur]*, pero es conocido por cuanto el entendimiento lo hace cognoscible *[sed cognoscitur in quantum intellectus facit eum cognoscibilem]*".[29] "El entendimiento no puede entender el no-ser sino fingiendo el mismo ser de alguna manera".[30]

No obstante, para entender bien el estatuto noético del *no-ser* (del único no-ser que cabe, que es la idea del no-ser) es preciso captar que lo que se conoce al conocer al no-ser no es el ente de razón en el que el no-ser consiste, sino el no-ser mismo. Dicho de otro modo, el conocimiento del no-ser no es un conocimiento reflejo, en el que se conoce el concepto de no-ser en cuanto concepto. Lo que se conoce al conocer el no-ser no es el concepto, sino el no-ser mismo. Se trata, por paradójico que se suponga, de un conocimiento directo del objeto del concepto, no un conocimiento reflejo del concepto del objeto. Paradójico, porque acaba de decirse que el no-ser no tiene realidad alguna, sino sólo idealidad.

Pero, insistimos, en el conocimiento del no-ser —igual que en el concepto del ser— el concepto no es lo primero conocido, sino que *en él (in quo)* se conoce lo conocido, que en este caso es el no-ser, aunque el no-ser no sea más que conceptual.

¿Cuál es el objeto del concepto, el objeto que es lo que se conoce cuando se conoce el no-ser? Resulta obvio, por todo lo dicho, que tal objeto no es nada real, sino sólo mental o conceptual. Pero —se repite— no es el objeto lo que se conoce: se conoce la realidad positiva afectada por su negación. Esta realidad-positiva-afectada-por-su-negación (cuyas notas forman algo conjunto, no disyunto o separable) es lo contenido por el con-

cepto o, lo que es lo mismo, lo contenido *en* el concepto. De manera que no se conoce la negación de la realidad positiva, sino la realidad positiva negada. Es importante esta observación, porque nos interesa acentuar que la idea de la nada no es algo que se conoce reflexivamente, especulando o contemplando sobre el ente de razón ya formado, como lo denuncia Joseph Gredt.[31] Sin embargo, este autor, con quien en este punto del conocimiento directo del no-ser *en* la idea del no-ser y no en el conocimiento *de* la idea del no-ser estamos del todo de acuerdo, parece ser víctima de la iterada reificación del no-ser con la que nos vemos amenazados, como ya anunciamos aquí, y que ya estudiaremos en el capítulo siguiente. En efecto, Joseph Gredt nos dice que lo que se conoce en *cognitio directa* es el *non ens reale*. Pero el *non ens reale* es una *contradictio*. Si lo que Gredt quiere decir es que lo que se hace en el conocimiento directo al conocer el no-ser es *conocer realmente el no-ser*, sería mejor que emplease esa expresión, que arriba arbitramos en el sentido de que lo que conoce nuestro conocimiento, al conocer el no-ser, es la realidad a la que el ser se refiere, afectada por el *no* de la negación.

Lo anteriormente dicho guarda también interés por lo que se refiere a la formulación del principio de no contradicción.

Lo que en él se opone son el ser y el no-ser. Pero entre el ser y el no-ser no se da una simetría ontológico-noética. El ser es y el no-ser no es. Es decir, el ser es algo real y el no-ser es algo sólo mental. Se requiere, por tanto, vivificar ahora de nuevo el sentido existencial del ser, así como hemos subrayado el sentido puro y solamente mental del no-ser. Lo que quiere decir que entre la idea del ser y la idea del no-ser no se da una radical

contradictio porque ambas son ideas. La contradicción que se proscribe, como ley fundamental, en el principio del mismo nombre, es la contradicción entre la realidad del ser y la idea del no-ser; entre lo real y lo que no lo es: el ser —que realmente es— no es el no-ser —que no es realmente, sino que sólo lo pensamos—.

De ahí se deriva que en último término la verdadera formulación del principio de no contradicción no es aquella simplicísima clásica conocida: *impossibile est afirmare et negare simul*.

Lo verdadero y lo falso se oponen como contrarios, no como contradictorios, porque convienen en algo: en la existencia intencional o en la referencia en la mente. Esto no ocurre con la realidad: lo que se opone a la realidad no es la falsedad, sino la nada pura y simple, y así la oposición no es de contrariedad sino de contradicción.[32]

Graduación del no-ser

Hemos dicho que no existen gradualidades en la imposibilidad de existencia. Sin embargo, sí hay grados en el no-ser.

El nivel más profundo es el de la *limitación* que, como ya asentamos, ni pone ni determina (y debería añadirse: ni quita ni sustrae). El segundo nivel es el de la *privación* que no pone tampoco nada, pero determina al sujeto al que le corresponde la limitación, como cuando se dice que el hombre es ciego, siendo así que al hombre por naturaleza le corresponde gozar de la vista. Finalmente, el nivel de menor calado es el *contrario* (lo negro como contrario de lo blanco), que añade o pone algo, y

además determina al sujeto: cuando decimos de él que es negro, estamos afirmando una especie determinada de color.[33]

Nos parece encontrarnos en condiciones de decir, después de los análisis practicados, que se da un nivel de *no-ser* de mayor profundidad: precisamente aquel que no cabe dentro de la categoría de limitación. Nos dice santo Tomás, en el texto que acaba de citarse, que limitación (él emplea, usualmente, el término *negación)* es aquello que *ni pone ni determina*.

Pero debajo de las acciones de poner y determinar, que aquí se niegan, subyace una realidad a la que se le puede poner y a la que sí se le puede determinar. En cambio, con el concepto de no-ser absoluto y total, es decir, con el concepto de la nada, alcanzamos un estrato en el que esa suposición subyacente no existe. Nos las habríamos entonces con un nivel metalimitativo, por cuanto hablamos de un no-ser que niega no ya el poner y el determinar, sino la realidad misma sobre la que cabría cualquier posición o cualquier determinación.

Concebida de este modo la nada, se manifiesta aún más claramente la ineptitud o imposibilidad de que el no-ser total, omnímodo y radical, pueda llegar a ser. Pero ello nos patentiza con la misma claridad el imposible de que el ser absoluto, total, radical y omnímodo, pase a ser nada, o simplemente no sea.

V. REIFICACIÓN DE LA NADA

En el siglo xx ha resurgido con singular fuerza la tendencia filosófica que arriba denominamos, a falta de otra expresión con mayor fortuna, *reificación de la nada*,[1] la cual no aparece sólo como una elucubración filosófica, sino una tendencia natural del hombre por la que desearía darle algún ser, bien que pálido, al propio no-ser, especialmente cuando se trata de lo que técnicamente hemos llamado privaciones, destacándolas de las limitaciones simples.[2]

Nos llevaría muy lejos bucear en la raíz antropológica de esta tendencia. Bastaría ahora decir que el objeto de la inteligencia humana es el ser, y nada puede pensar el hombre fuera de su objeto, como no es objeto de la vista la realidad incolora.

El mismo no-ser, pues, debe ser *coloreado* por el hombre con el tinte del ser. Ello, no en el sentido de que la inteligencia convierta al hombre en un Midas hegeliano que transforme en ser, aunque pálido, al no-ente, sino en el preciso sentido de que es capaz de pensar el no-ser dándole alguna forma de ente: *ad instar entis.* Esta capacidad deriva de un ineludible requerimiento. Por un lado, nada podría pensarse sin el no-ser (pues se carecería del principio máximo del pensamiento que es el principio de no contradicción, incluyente del no-ser), mientras que por otro el no-ser resulta impensable. La salida a este requerimiento ineludible es el pensar el no-ser como ente. Esta paradójica *voltereta* del entendimiento no constituye un capricho ni un error, sino que se desprende del objeto natural de la inteligencia, que es el ente.

Tiene razón Joseph Marechal cuando asegura que "nuestro espíritu es radicalmente incapaz de pensar la nada absoluta porque es incapaz de tomar una actitud sea de pura negación, sea de pura nolición"; "en el esfuerzo de negación más extremo, en el más descabellado, siempre el ser viene a respaldar al no-ser".[3] Para lo que el mismo Marechal se respalda en Aquino: *"nulla privatio tollitur totaliter esse"*, ninguna privación elimina totalmente al ser, pues *"accidit quod privatio entis fundatur in ente"*, ocurre que la privación del ente se funda en el ente mismo.[4]

Pero lo que Aristóteles de ningún modo admite es la suposición de que el conocimiento del no-ente implique la reificación del ente, sino todo lo contrario: precisamente la negación del ser se contradiría si supusiera reificarlo negado. Una cosa es que para concebir el no-ser debamos concebirlo bajo la razón de ser —pues la inteligencia no tiene otro remedio— y otra que por ello el no-ser deba ser reificado, ni siquiera con una mera *reificación* mental.

No obstante, la tendencia a la que aludimos no se refiere a una necesidad noética, sino a un indebido trasvase de lo noético a lo ontológico: el fácil paso de pensar al no-ente *ad instar entis* a pensarlo como ente *vere et proprie*.

Esta *tentación* intelectual de *considerar la nada como algo*, es decir, de otorgar un cierto ser —aunque exangüe— al *no-ser* aparece incluso, como veremos, en algunos importantes textos de Tomás de Aquino. No obstante ello, Aquino se ha percatado de que esta *proclividad a reificar la nada* se da sólo en el ámbito de la lógica, no de la ontología. Esta advertencia se hace precisamente al comentar uno de los más abstrusos pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles:[5] *"sicut aliqui dicunt logice de no ente lo-*

quentes, non ens est, non quia non ens sit ens simpliciter, sed quia non ens est non ens" (como algunos dicen lógicamente, hablando del no-ser, que el no-ser es, no porque el no-ser sea ente de modo absoluto, sino porque el no-ser es no-ser).[6]

Aquí *lógicamente (logice, logikos)* no debe entenderse "hablando con lógica", porque en modo alguno es lógico decir que el no-ente es (sino contradictorio); más bien se afirma: "hablando al modo de la lógica, o según la perspectiva del arte o ciencia lógica". En efecto, cuando decimos que el "no-ser es el no-ser", estamos empleando el término ser en dos sentidos. No sólo es sustantivo (no ser), y verbo (es), sino también existencial (no *ser*, en donde ser es un ser *real* que se niega), y meramente copulativo *(es)*, ratificándose aquí que "el ser se dice de muchas maneras", según veremos más adelante.

El ser copulativo a que se refiere el *es* en el juicio "el no-ser es no-ser", no tiene un sentido existencial. No quiere decir que el no-ser existe (de alguna manera), lo cual sería una indudable reificación de la nada, sino que solamente une un concepto con otro concepto; tiene un sentido lógico, como en todo juicio meramente copulativo, en donde sólo une un sujeto con un predicado, como cuando digo que "el hombre es animal racional", sólo explicitando con el predicado "animal racional" el concepto "hombre". Pero aquí el juicio "el no-ser es el no-ser" es *reduplicativamente lógico* pues une un concepto (no-ser) consigo mismo (no-ser), de modo y manera que la duplicidad de ambos conceptos —que haría *lógica* la unión— es pura y estrictamente lógica, como en toda tautología: pues el *primer no-ser* es distinto del *segundo no-ser* sólo porque el primero tiene la función *lógica* del sujeto, y el segundo la función *lógica* del pre-

dicado. Aquino se percata bien, por tanto, de que el juicio dicho por algunos (lógicos) es" no tiene valor ontológico alguno sino meramente lógico o conceptual.

Este paso sutil e imperceptible del *no-ser* como mero concepto, como mero ente de razón, al ente real, es la grieta por la que se puede filtrar la reificación de la nada, según la cual el *no-ser* resulta *algo*, y algo incluso más importante que el ser mismo (Heidegger, Sartre, Machado, etc.), como expondremos a continuación.

Heidegger

Sin duda ha sido en Martin Heidegger primariamente y en Jean Paul Sartre secundariamente en quienes ha cristalizado de manera teorética y filosófica esta tendencia de reificación de la nada, es decir, tratar en algún modo —*cabalístico* sería tal vez el término apropiado— de encontrar un objeto a la nada o, para ser más precisos, hacer de la nada un objeto. Este intento suele considerarse como definitorio del existencialismo del siglo xx.

El inicio de tal cuestión puede hallarse en esta pregunta de Heidegger: "Pero, ¿hay nada porque hay *no*, es decir, la negación? ¿o más bien hay negación y *no*, sólo porque hay nada? Esto no está aún decidido".[7]

Nuestras anteriores disquisiciones han dado ya, como se ha visto, una respuesta contraria a la que dará el filósofo alemán: la nada surge de la acción de negar del hombre y no al revés, como él pretende.

Sin embargo, para Heidegger no resulta fácilmente explicable la negación que el hombre hace a fin de concebir la nada (como

nosotros tampoco encontramos facilidad alguna): "¿Cómo podemos pensar nosotros, seres finitos, todo lo existente para hacerlo víctima de la nada?"[8] Este concepto de la nada, que hace al ser víctima suya, no es lo que Heidegger llama la *nada vulgar*, que sería por cierto el concepto que nosotros tenemos de la nada y que hemos explicado hasta donde nos fue posible en las páginas anteriores. La *nada vulgar* en Heidegger se definiría así: "la nada es la negación pura y simple de todo lo existente".[9]

La nada no se descubre en los fenómenos cotidianos del pensamiento y de la expresión, como aquéllos de los que nos hemos servido —y nos serviremos— en el presente estudio, sino en fenómenos existenciales que se refieren a la entera persona del hombre: "la nada se descubre en la angustia".[10] Por nuestra parte, no nos oponemos en absoluto a la consideración de que la angustia es un fenómeno antropológico de notable importancia, del que podemos de algún modo servirnos como motivo, y aun como causa, para pensar en la nada, especialmente si esta angustia es la reacción del hombre ante la expectativa —siempre inminente— de la propia muerte personal. Es verdad que en Martin Heidegger, en sus estudios sobre la nada, hay vislumbres de trascendencia ("en la clara noche de la nada de la angustia despunta la *originaria* revelación del ser como tal: *que es ser*, esto es, y *no nada")*,[11] pero finalmente desemboca en el derrotismo del *ser para la muerte*.

De ahí que, quizá sin exagerar, Heidegger pueda hacerse destinatario de la crítica que se le ha hecho en el sentido de que con su filosofía ha elaborado una *metafísica de los estados de ánimo*.

Lo que nos parece extremo es el empleo del verbo *descubrir* aplicado al caso, como si la nada estuviese ya allí, en espera de ser descubierta, en lugar de ser mentalmente producida como idea, y no como realidad que debiera ser desvelada.

Heidegger se plantea el problema del conocimiento de la nada por medio de interrogaciones de difícil resolución: "¿Cómo va a poder sacar la negación de sí misma este no, si solamente puede negar si le está previamente propuesto algo negable? […] ¿No tiene el pensamiento que mirar al *no?*";[12] y la respuesta no es fácil, decimos, porque, tal como se formula la pregunta, el *no* al que se alude no es un *no* pronunciado por la mente del hombre, sino un *no* ya dado, al que el pensamiento tiene que *mirar* más que concebir. El *no* mental —único existente para nosotros — sería el *no vulgar*, mera resonancia o respuesta de un *no* que tendría, en el mejor de los casos, un *status* noético diverso, si es que no lo tiene ya ontológico, en el que consistiría la *reificación* de la nada: hacer de la nada una *res*, una cosa real.

Termina Heidegger respondiendo a sus propios planteamientos y tomando partido no ya a favor del sujeto que niega sino de la nada que nadifica: "El *no* no nace con la negación, sino que la negación se funda sobre el *no* generado por el nadificar de la nada".[13] Para resolver definitivamente: "La nada es el origen de la negación, no viceversa".[14] Hagamos la salvedad de que Heidegger se encuentra muy lejos de que la nada exprese la potencia del espíritu, como pensaba Hegel. Pero también se ve que presta muy poca relevancia a la negación humana, hasta el punto de que coloca al revés nuestra dirección de la etiología de la nada: para nosotros, la negación es el origen de la nada; para Heidegger, al contrario, *la nada es el origen de la negación*.

Pese a todos los esfuerzos y los cuidados que Heidegger arbitra para no caer en el despropósito de hacer algo de la nada, no podemos evitar la impresión de que en su lenguaje subyace ocultamente el hecho de que ya *la nada es algo*. Este cuidado es expreso y manifiesto: "la nada se descubre en la angustia, pero no como existente y menos como objeto".[15] "La nada no es un objeto, ni en general un existente, no se presenta por sí al lado del existente, en el cual sin embargo inhiere."[16]

Pero lo que expresamente se quiere evitar, implícitamente se lleva a cabo, sustantivando o reificando a la nada, al afirmar que la nada *produce* determinados efectos: la nadificación, la propia negación humana, la inherencia misma en el existente, etcétera.

Sartre

Por lo que se refiere a Jean-Paul Sartre, el pensador moderno que más se ha ocupado de la nada, su planteamiento en torno a la reificación de ella es también obvio.

En un principio, el raciocinio de Sartre parece dirigirse igualmente en contra del hegeliano *poder de lo negativo:*

> Niéguese el ser todo lo que se quiera: no se puede hacer que *no* sea por el hecho de que se niegue que sea esto o aquello […] La negación no puede alcanzar el núcleo de ser del ser, que es plenitud absoluta y entera positividad. El ser es anterior a la nada […] *no hay no-ser sino en la superficie del ser.*[17]

Pero la verdadera perspectiva de Sartre decae finalmente en el pensamiento de que la nada es algo:

—"La negación no depende sólo del sujeto cognoscente: existe también objetivamente en el ser-en-sí".[18]

—"El no-ser no viene a las cosas por el juicio de negación: al contrario, el juicio de negación está condicionado y sostenido por el no ser."[19]

—"Lo que el ser será se recortará necesariamente sobre el fondo de lo que el ser no es."[20]

—El no-ser es increado… "es una presencia perpetua en nos otros y fuera de nosotros. El no-ser infesta el ser".[21]

—"Podemos comprobar que la negación se halla presente en la realidad […] [La nada] está dispersa por el ser, sostenida por el ser".[22]

Hasta alcanzar una objetividad (aparentemente transobjetual) ajena ya al sujeto que niega: "La nada sólo puede darse en el seno mismo del ser, como un gusano",[23] expresiones que nos recuerdan a Plotino:[24] si el mal existe, no nos queda más recurso que situarlo en el ámbito del no-ser, hacer que tenga su sede en algo relacionado con el no-ser o que en cierto modo se comunique con el no-ser.

Después[25] tendremos oportunidad de referir nuestra animadversión hacia estas tendencias existencialistas de reificar la nada, partiendo nosotros de un análisis fenomenológico no de situaciones existenciales, sino de la nada que Heidegger ha llamado *vulgar*, esto es, el análisis de la expresión verbal negativa.

Machado

El clímax de esta reificación brota también dentro de unas coordenadas culturales al parecer del todo diversas. Antonio Machado se enfrenta, de un modo muy discutible, con el tema de la nada, al final de un camino recorrido partiendo de la *otre-*

dad, fenómeno crucial para nuestro estudio que abordaremos más adelante.[26]

Parece ser que para Machado, a nuestro juicio equivocadamente, lo *absolutamente otro es la nada*. Veremos que lo absolutamente otro es la persona, pero para nuestro poeta esto último alcanza su sentido sólo en el estudio antropológico del amor, y no en el ontológico de la nada misma.

El hombre tiene un imperioso anhelo de trascendencia, pero la trascendencia plena podría ser no más que "una proyección ilusoria del sujeto fuera de sí mismo", tratando de "rebasar su propia frontera", de "superar su propia limitación",[27] de modo que proyecta sus ideas y su sí mismo sobre *la nada* o *cero absoluto*, que también llama *cero divino*.[28] Las ideas no son la realidad real, "las esencias mismas, sino [sólo] su dibujo o contorno trazado sobre la negra pizarra del no-ser",[29] en expresiones cuya casi identidad con las de Sartre ya hemos advertido.

Machado nos introduce así, precozmente, en lo que pocos años después serán los linderos de la filosofía de la existencia, al borde del abismo de la nada.

La trascendencia anhelada por Machado se encuentra, plenamente, ante la alternativa del agnóstico: o Dios o la nada, como fin y destino contrapuestos del hombre.[30]

Ya hemos visto que para José Gaos el no-ser es la creación filosófica del ser humano. Pero Machado *dirá anticipadamente que la nada es la prototípica creación de Dios*. Esta paradójica, si no es que contradictoria, explicación del origen de la idea de la nada como creación es en Machado más críptica que poética.[31]

La sugerencia de un Dios como creador de la nada se expresa en un principio mediante la salvedad de unas cursivas,[32] pero pronto reaparece con mayúsculas, igual que el Señor supuesto creador de ella.[33] La composición "Al gran cero", de arduas aristas, comienza de la siguiente forma sorpresiva: "cuando el *Ser que se es* hizo la nada…"[34] En vista del difícil texto que continúa, del que no obtenemos algo razonablemente comprensible, nos es imposible hacer una exégesis.

La expresión "el *Ser hace* la nada" es el revés del pensamiento filosófico más clásico, según el cual lo que necesita ser hecho no es ya el ser, sino el ser contingente, aquel que —como ya se dijo — puede no ser, y pudo por tanto no-ser hecho. El ser contingente es mezcla del ser que es y de la nada que pudo haber sido: pero si *se hace* ha de atenderse a lo que tiene de ser, y no a lo que tiene —o no tiene— de nada. La nada no sólo no necesita ser hecha, sino que en su mismo hacerse dejaría de serlo.[35]

Si bien, ni siquiera poéticamente, el *Ser hace la nada*, la poesía se siente atraída, como si se tratase del vértigo respecto al vacío, hacia ese hondón de la nada, y es que no se le escapa a la sensible intuición poética que el ser es, en realidad, *intramundanamente* visto, un paréntesis entre la nada, o entre dos nadas, si se pudiera decir así, o ese hoyo perfectamente oscuro (para hablar como Locke, según lo hicimos antes).

> Este perro que ladra, ha salido de la nada, y volverá a la nada. Esa niña que canta, ha salido de la nada, y volverá a la nada.
>
> El agua que pasa ha salido de la nada, y volverá a la nada. Esa luna de nácar ha salido de la nada, y volverá a la nada.
>
> Y tú, mujer, que me amas, has salido de la nada, y volverás a la nada.

> Y yo, mujer que me amas, que digo estas palabras, he salido de la nada, y volveré a la nada (diciembre de 1922).[36]

Lo que tiene en el hombre pretensiones de ser lo más imperecedero —el amor— aparece como ese paréntesis dentro del no-ser. No será —diría otra vez Juan Ramón Jiménez— más que

> aquel gesto único, imponderable, aislado, que así perdura en mi febril imaginación sentada de estos arrítmicos, grises, sedientos días de recién llegado de ya […] Y en vano quiere mi cabeza asirlo, sacarlo de entre el tropel que la revolución de los hechos impulsa, más grande cada vez al otro lado de lo existente. En vano quiere mi mano cogerlo al borde del abismo en que, pálido y blanco, ha de caer del todo y para siempre, sin que su belleza, su virtud, su gracia, su perfección, le sirvan contra la ruidosa tapa autómata verdinegra, del pozo de la nada.[37]

El despropósito, pues, de que la nada sea hecha no queda en modo alguno disminuido porque sea Dios el que la haga, pues Dios puede hacer el ser a partir de la nada, a causa de su potencialidad entitativa infinita, pero lo que Dios no puede hacer es la nada, porque —insistimos— no puede ser hecha sin contradicción, y lo contradictorio no puede hacerse. Dios puede hacerlo todo, pero no la nada, exógena a ese mismo todo que puede hacer.

El soneto al que acabamos de referirnos alude al *brote del pensar humano*, e inmediatamente después el mismo autor hace esta importante y reveladora afirmación: "es el concepto de no ser la creación específicamente humana",[38] lo cual ha venido siendo corroborado en la filosofía contemporánea, aunque de manera más expresa, en José Gaos. Podríamos, pues, hilar el siguiente pensamiento: Dios ha creado el no-ser al crear al hombre que lo piensa.

A esta explicación epistemológica o meramente noética podría añadirse otra marcadamente existencial, porque esa nada (descolorida, desustanciada y fría, como hueca esfera, cero integral o niebla ingrávida, para emplear términos de Machado) se relaciona estrechamente con agudos fenómenos de la existencia humana, que también después la filosofía contemporánea ha relacionado con el no-ser: la ausencia —especialmente la del ser amado—, la muerte, el silencio y el olvido…

Pero el problema de nuestro autor no puede explicarse en clave fácil, sea epistemológica, sea existencial, porque encontramos en él un atisbo de la vertiente por la que con más facilidad resbala el agnosticismo: un planteamiento panteísta del ser.

Dios es concebido como *totalidad*, y totalidad absoluta:

> Dios es definido como el ser absoluto y, por ende, nada que *sea* puede ser su obra. Dios, como creador y conservador del mundo, parece […] una concepción judaica tan sacrílega como absurda. La nada, en cambio, es, en cierto modo, una creación divina, un milagro del ser, obrada por éste para pensarse en su totalidad.[39]

Nada que se encuentre fuera de Dios puede existir, porque Dios no sería entonces infinito; y nada puede ser sin ser el ser; de ahí lo *absurdo* de pensar en algo fuera de Dios mismo. Por tal motivo

> Dios no es creador del mundo, sino el ser absoluto, único y real, más allá del cual nada es. No hay problema genético de lo que es. El mundo sólo es aspecto de la divinidad; de ningún modo una creación divina. Siendo el mundo real, y la realidad única y divina, hablar de la creación del mundo equivaldría a suponer que Dios se creaba a sí mismo.[40]

Estas afirmaciones claramente panteístas parecen de nuevo contradictorias cuando interviene en el surgimiento de la idea

de la nada la mano del hombre. Y por ello es preciso para Machado hablar de otra manera: "Dicho de otro modo: Dios regala al hombre el gran cero, la nada o cero integral, el cero integrado por todas las negaciones de cuanto es".[41] Así, adquiere la mente humana un concepto de totalidad, la suma de cuanto no es, que sirve lógicamente de "límite y frontera a la totalidad de cuanto es".[42] Aquí apunta, como en otros autores contemporáneos, la nada como reveladora del propio ser (casi el ser como opuesto a la nada, de Zigliara, o el ser destacándose sobre la sombra de la nada, de Gardeil, al que nos referimos en la introducción de esta obra).

El *no-ser*, según se deduce de lo anterior, es un concepto operativo instrumental, que nos es útil sólo para pensar el ser como totalidad, pero una vez logrado su objetivo, la idea del no-ser y las ideas afines han conseguido su propósito, quedan "convictas de oquedad"[43] y no sirven para nada: entonces "el *no-ser* es ya pensado como *no-ser* y arrojado, por ende, a la espuerta de la basura",[44] o, como lo dice Juan Ramón Jiménez, "la ruidosa tapa […] del pozo de la nada". De manera que la *reificación* de la nada parecería sólo transitoria y efímera.

En medio de las dificultades del caso puede decirse que Machado no se libera de una visión panteísta del ser, aunque esta hipótesis parece en momentos olvidarse por el hecho de que Dios es expresado como sujeto, que se ve a sí mismo[45] y que crea… aunque sea, la nada.

Por otra parte, cabría pensar, también hipotéticamente, que la *creación de la nada* es una manera fuerte y directa de aludir a la creación del hombre, quien con la negación *introduce* la nada

en el ser, si bien aceptar esta hipótesis sería reprocharle a Machado un inadmisible abuso del lenguaje.

Nuestra opinión más definitiva, que ya fue expuesta en otro lugar,[46] sería la carencia en Machado del concepto de analogía o de concepto análogo, que le impide una neta diferencia entre el ser necesario (de cuya génesis no ha de hacerse, en efecto, cuestión) y el ser contingente (cuya génesis constituye el entero problema metafísico).

Nos parece que el concepto de ser es en Machado unilateral o unívoco; y la alternativa resulta, entonces, exclusivamente la del ser o no-ser. El que el *ser se dice de varias maneras*, según la clásica expresión metafísica de Aristóteles, no ha sido tenido en cuenta por Antonio Machado o —lo que es lo mismo— por sus apócrifos Martín y Mairena, en boca de quienes pone estas opiniones sobre el ser y la nada.

Un concepto análogo del ser hubiera permitido a nuestro autor moverse con menos anquilosamiento o mayor holgura entre el ser necesario y el ser contingente, ser por sí y ser por otro, ser en acto y ser en potencia…, sin quedar atrapado en la insalvable dicotomía del ser y del no-ser, de la plenitud y la oquedad, de Dios y la nada, como hemos visto. Desde el ser unívoco —que se dice de una sola manera—, *lo otro* resulta verdaderamente inasequible[47] y el anhelo o sed metafísicos de lo esencialmente otro[48] no sólo insaciables, sino frustrados *in radice*. En tal caso sería cierto que "del no-ser al ser no hay tránsito posible, y la síntesis de ambos conceptos es inaceptable […] porque no responde a realidad alguna".[49]

En este sentido, y dentro de las coordenadas también poéticas, el acceso a la otredad cuenta con un camino más accesible

en Octavio Paz, aplicando precisamente el recurso de la analogía:[50] cuando queremos llegar a lo Otro "no tenemos más remedio que acudir a imágenes y paradojas".

Aristóteles

Pero si el peligro de *reificación de la nada*, al que nos hemos encontrado tan próximos de la mano de Machado, se debe a su marginación del concepto análogo, nos encontramos en Aristóteles precisamente el polo opuesto, en un salto hacia atrás de dos mil trescientos años.

Aristóteles extiende la analogía del ser a los dos límites más insospechados: desde la nada hasta Dios. *Dios es el ser, pero la nada es un ser de razón*. Parece haber aquí, como allá, un abuso del lenguaje, aunque de diverso signo.

Aunque el *darse* de los entes de razón es en sana filosofía aristotélica un *darse* radicalmente distinto del *darse* del ente real, hay en ambos una misma denominación analógica que los aproxima en medio de su infinita distancia.

De modo particular debe señalarse que el no-ente *no pone verdaderamente nada al ente*, como hemos repetido al hablar de la limitación y la privación. Y las negaciones mentales lo único que hacen es reconocer el no-ente de tales limitaciones y privaciones. Pero se ve que la corriente aristotélica de la filosofía no tiene otra manera de expresar los objetos puramente ideales, con ineptitud de existencia transobjetual, que determinándolos con el desvaído nombre de *entes de razón*, en donde parece conceder demasiado. Diríamos que el propio santo Tomás se inconforma con esta terminología cuando nos dice que el ser del

lógico y el ser del metafísico es *quasi-equívoco*[51] como queriendo descender, para la denominación común de ambos, un peldaño por debajo de la predicación analógica, sin llegar finalmente hasta la equivocidad.

Dijimos que la tendencia a otorgarle cierta entidad al no-ser, en lo que consiste lo que hemos llamado *reificación* de la nada, se manifiesta con más fuerza en el caso de las privaciones, lo cual nos parece enteramente explicable. A diferencia de la mera limitación, las privaciones son carencias de algo que le es debido al sujeto de quien son las privaciones. Esa tendencia, por tanto, se refiere al deseo de completar el existente en aquello que le falta. Si a alguien le falta la vista, quisiéramos que al menos la ceguera fuese algo en él.

"Ser en acto no se dice —afirma Aristóteles— en todos los casos en el mismo sentido (ὸμοίως), sino analógicamente (ἀνάλογον)",[52] cuando ya había hecho su afirmación τὸ ὅν πολλαχως λέγεται, "el ente se dice de muchas maneras".[53] Esta analogía cumple una doble finalidad mutuamente intercambiable:

—La analogía hace posible el conocimiento sobre la nada y Dios: la nada, como no-ser; y Dios como el ser supremo por encima del ser que conocemos.

—Además, nos capacita para lograr cierta unión entre conceptos en los que parecería prevalecer la diferencia.

La forma cimera de esta unión entre lo distinto es la que se establece entre *forma* y *privación*, es decir, entre la cualidad positiva de un ser y la ausencia de esa misma cualidad.

Y esta unión se hace no sólo a título de que la forma sería el ser real y la privación el ser de razón (aunque negativo) sino a

título de principio. "Podríamos decir analógicamente que los principios son tres: la forma (ειδος), la materia (ὕλη) y la privación (στερησις)."[54]

Tenemos derecho a pensar que incluir dentro del concepto de principio precisamente a la privación (esto es, en cierto modo al no-ser, a la nada) parece el extremo de la *reificación* de la que estábamos hablando, y nos aproxima a las actuales *reificaciones* existencialistas referidas, en las que el no-ser es la causa o principio de la negación. Y no se trata de un *lapsus* aislado, sino reiterativo.[55] Afirmar el *status* de principio tanto para la forma como para la privación parece constituir el ápice de la analogía.

Esta afirmación (que la privación es principio) podría parecer hegeliana, si no fuera porque aquí se considera el no-ser —la privación— como condición de posibilidad para que advenga el ser: la condición necesaria para que el hombre adquiera la salud, es carecer de ella; y para que el agua se haga caliente, estar fría.

Nuestra interpretación a este inusual hecho de que la privación se considere como principio del que surge algo es la siguiente: la analogía primaria no se establece entre el ser y la privación, sino previamente entre la causa y la condición, pues ambas tienen en común el ser posibilitantes del advenimiento del nuevo ser, aunque de manera diferente: la causa, influyendo en el ser producido; la condición, no impidiéndolo. Esta primera y más plausible aproximación entre condición y causa facilita comprender cómo *privación* puede considerarse, dentro de un mismo concepto analógico amplio, *principio*, que abarca todo aquello que pueda ser *posibilitante* del efecto. Tanto la privación como la forma intervienen en la factura del ser, aunque la priva-

ción o στέρησις no sea ser (sino algo *dado* en la mente) y la forma sí lo sea (como algo *dado* en la realidad).

Se trata, por tanto, de una relación analógica entre la privación que alcanza una cierta datitud u objetividad en mi mente, de manera remotamente parecida a como la forma posee el ser en cuanto datitud o factualidad extramental.

Pero, independientemente de estas explicaciones, no podemos dejar de decir que la unión de la privación y del ser en la calidad de principio es un extremo vitando, y que se aproxima peligrosamente a esa pretensa conversión de la privación en algo, fenómeno que no beneficia a la consideración de la nada (sino que la contradice) y perjudica a la consideración del ser, porque lo debilita.

Tomás de aquino

Ya dijimos que en su *Quaestio Disputata De Veritate* Aquino trata más de la verdad que se refiere al no-ser (a las limitaciones y privaciones) que la que se refiere al ser. En efecto, los problemas de la verdad en las proposiciones negativas son sumamente complejos. La verdad se define como la *adaequatio mentis et rei* o, en el caso de la verdad humana, *adaequatio mentis ad rem*. Pero ocurre que en las proposiciones negativas, en las que le *negamos* al sujeto una determinada realidad, falta por definición la cosa negada, aunque exista el sujeto de la que se niega. La *adaequatio* no puede darse respecto de algo que decimos que no existe, y en una proposición que consiste precisamente en decirlo. Debemos por ahora posponer este problema, aunque lo ha-

yamos apuntado ya cuando estudiamos los entes de razón y los entes de razón negativos.[56]

Queremos señalar que en esta difícil coyuntura Tomás de Aquino tampoco se libera de *reificar* el no-ser, lo cual nos parece del todo explicable, pues se ve precisado imperiosamente a buscar *algo*, aunque no exista, que pueda fungir como *res* en relación con la cual establecer la *adaequatio*.

Por esta causa se ve impelido a expresiones como la siguiente: "Fuera de nuestra alma se dan: bien las cosas mismas, bien las privaciones y las negaciones [limitaciones] de las cosas".[57] Ya sabemos que esta formulación no podría tomarse literalmente sin que quedara traicionado el pensamiento general del propio que la formula, para quien los no-entes —precisamente: las privaciones y limitaciones— tienen tal carácter por no tener más ser que el que la propia mente les concede en ella misma. Sin embargo, aquí se dice que la privación y la limitación se dan *fuera de nuestra alma*, en lugar de decir, como se debiera, que en nuestra alma se da el pensamiento de cosas deficientes y limitadas, aunque la deficiencia y la limitación es un concepto mental nuestro y no algo real.

En ese mismo lugar se habla del "no-ente considerado fuera del alma", aunque no queda claro, en la lectura de todo el contexto, si el no-ente sólo está considerado fuera del alma, o se da fuera del alma y por eso así se le considera. También se dice que "el que se adecue a algún entendimiento no proviene del mismo no-ente, sino del entendimiento que capta la razón del no-ente", en donde igualmente queda indeciso si el entendimiento sólo capta la razón de no-ente —y al no-ente sólo le es propia esa razón— o si el hecho de que se adecue pudiera provenir —

aunque no provenga— de un ente del que acaba de decirse que se puede dar y se puede considerar *fuera del alma*.

Pero en donde lo ríspido de la cuestión se manifiesta de forma más clara es cuando santo Tomás toca un punto que se refiere directamente a nuestro tema sobre la etiología del no-ser. Se le objeta que Dios no es causa de la verdad de las proposiciones negativas y, siendo así que hay proposiciones negativas verdaderas, no toda verdad vendría de Dios.[58]

Ante tal *aprieto* Aquino se ve forzado no a conceder lo que se objeta, sino a emplear estas dos sorprendentes expresiones:

a) El no-ser no es causa de la verdad de las proposiciones negativas […] sino que es el mismo entendimiento el que las produce *conformándose con el no-ente que se da fuera de él;* y

b) De donde *el no-ser que se da fuera del entendimiento* no es la causa eficiente de la verdad.[59]

En la última expresión que hemos señalado, la literal formulación latina no da pie a equívocos, pues se dice: *non esse extra animan existens* (el no-ser *existente* fuera del alma), que equivale —si se toma literalmente— a una reificación de la nada, con su contradicción consecuente.

Aquí no podemos menos que recordar algo importante: el problema de la reificación de la nada se remonta a *El sofista* de Platón, uno de cuyos elementos primordiales, según Francisco de Samaranch, es el de fundar la posibilidad del error otorgando una cierta realidad al no-ser.[60] Vemos así que el problema no es sólo un discurrir en torno a la definición del error en *El sofista* —como inocentemente podría presentarse— sino un problema clave de la historia de la filosofía que ha reverdecido, por causas del todo ajenas a las platónicas, en el siglo XX.

No es extraño, por esto, que a uno de los comentadores de santo Tomás, principal entre los del siglo XIX, se le deslicen frases *reificadoras* de la nada, como es el caso de Jesús García López, quien se ha caracterizado por su profundo estudio de la *Quaestio Disputata De Veritate* en la que estamos ahora detenidos.

Aunque en toda la doctrina de santo Tomás sobre la verdad queda suficientemente claro que el no-ente no tiene entidad, sino sólo un carácter conceptual en nuestra inteligencia, se ve forzado por igual a decir que "las negaciones [limitaciones] o defectos *se dan a parte rei* (del lado de las cosas) y con independencia de nuestro acto de pensarlas, bien que no como presencias de entidades sino como ausencias".[61]

Con ello podría pensarse que la limitación, el defecto o la ausencia *existen* realmente *(a parte rei)*. Este pensamiento queda corregido por el mismo autor, aunque no por ello la expresión anterior ha dejado de quedar escrita. En efecto, en el mismo lugar hace esta necesaria precisión, que nos señala lo espinoso del asunto: "Existe un sujeto con una falta o negación [limitación], pero la falta o negación [limitación] no pueden existir formalmente como tales",[62] lo cual constituye a nuestro juicio la manera rigurosa y acertada de referirse al no-ente, por un lado, y a los entes limitados o diferentes, por otro.[63]

En el presente capítulo hemos hecho un importante señalamiento concerniente a la etiología de la nada, porque se ha puesto en relieve, mediante diversos aunque no completos puntos de vista, el escollo de mayor calibre que en nuestra opinión se presenta respecto de la indagación de las causas de esa idea: pensar que la causa de esa idea se encuentra fuera de la mente,

lo cual equivale a admitir, sin advertencia expresa, que la nada es algo fuera del entendimiento, o lo que es lo mismo, admitir una supuesta pero inválida reificación de la nada. De esta manera si a la nada le corresponde alguna realidad, aunque débil, fuera de la mente, el problema de su etiología podría darse por resuelto, ya que su génesis se atribuiría a aquello real que le corresponde. Pero habría sido una resolución errónea.

En el capítulo próximo se hará un análisis fenomenológico que trata de salir al paso, de manera definitiva, del equívoco de tal reificación.

VI. INDENOTABILIDAD DEL "NO" EN JOSÉ GAOS

José Gaos representa, a nuestro juicio, un singular esfuerzo para combatir esta reificación de la nada, la cual, como hemos visto, cruza toda la historia de la filosofía o, al menos, el peligro de esta paradójica acción cierne su sombra sobre ella.

Conocedor excepcional de la fenomenología y de la filosofía heideggeriana, en la que, según confesión propia, quedó encerrado durante muchos años, encontró salida mediante el convencimiento de dos aseveraciones filosóficas que podrían parecer contrapuestas:

a) Por una parte, la elevación del pensamiento de la nada a una categoría suprema de la inteligencia del hombre, característica conformadora suya.

b) Pero, por otra parte, a este pensamiento de la nada no corresponde objeto alguno.

Nuestro autor logra mantener las dos propuestas con igual vigencia y vigor a lo largo de sus dos últimas obras *(De la filosofía* y *Del hombre)*, a pesar de su aparente oposición: que un pensamiento sin objeto se considere como categoría mental máxima del ser humano.

El concepto de la nada resulta para José Gaos no sólo —como acaba de decirse— una categoría gnoseológica principal, sino una nota antropológica básica, quasi-definitoria del hombre. Porque entre ambas propuestas —el concepto de la nada es a la vez principal y vacío— no sólo hay distonía o discordancia, sino que se da una verdadera compatibilidad.

La nada es vacía porque es un producto genuino y único del hombre, pero el hombre queda afectado, como en su momento

veremos, por esta capacidad suya de pensar la nada (no de crearla, como diría audaz y erróneamente Machado).

A fin, sin embargo, de que este perfil humano guarde toda su fuerza y originalidad específica —propia de la especie *hombre*— tiene Gaos que salvar ante todo el carácter vacío de ese peculiar concepto o idea que es la nada. Si a la *nada* le correspondiese *algo*, dejaría de ser la característica única del ser humano: sería un conocimiento más, entre muchos otros conocimientos.

La vía que José Gaos elige para mostrar que la nada es un concepto vacío resulta también original: no parte de estados psíquicos peculiares, como podría ser el de la muerte, tal como Heidegger, o el de la libertad, tal como Sartre, sino del mero fenómeno de la expresión cotidiana. Este mismo comienzo lo distancia ya del tratamiento de sus demás coetáneos (incluyendo otros existencialistas: Marcel y Camus, por ejemplo), porque el análisis que desea practicar quiere estar dotado, en especial, de la objetividad máxima.

Sabiendo que esta objetividad es imposible, ya que toda teoría del hombre y su correspondiente expresión se encuentra entintada de subjetividad, no desea recorrer un camino en el que resignadamente se deje arrastrar por tales acentos subjetivos.

Al contrario, pretende atenuarlos en lo que se encuentra a su alcance. De ahí que elija para este análisis el fenómeno por antonomasia —la expresión— y la expresión del hombre de la calle. La nada, en este contexto léxico, caerá, como podía esperarse, en lo que Heidegger ya antes ha denominado[1] la *nada vulgar*. Es precisamente ese concepto vulgar de la nada el que pretende ser analizado por Gaos.

El filósofo hispano-mexicano lleva a cabo esta tarea en las lecciones IX a XI de *De la filosofía* y en las lecciones XIXXXV a XXVII de *Del hombre*, que son a la vez sus obras más sistemáticas.[2]

Relaciones entre el "no" y la "nada"

Después de un inventario completo y de la clasificación correspondiente de todas las negaciones de la expresión del hombre, se puede concluir que "las expresiones más propiamente negativas son aquéllas con las que se niega directa y simplemente".[3] De esta manera es preferible, por más abiertamente negativa, la proposición: "la hoja no es amarilla" a la proposición "niego que esta hoja es amarilla", pues en la primera se niega un objeto real —el amarillo de la hoja— en tanto que en la segunda lo que se niega no es un objeto real, sino la proposición negativa sobre él: se está negando, por tanto, algo mental y no real.

Veremos después,[4] sin embargo, que todo juicio, aunque adopte ese carácter directo y simple que Gaos pretende, implica una dimensión de reflexividad, de manera que en el *no es* de la proposición directa subyace el *niego que es* o el *juzgo que no es*, lo cual no resulta a primera vista patente. Pero debemos dejar la dilucidación de este asunto para el momento indicado.

Igualmente, de ese inventario y de esa clasificación puede concluirse que, de entre todas las negaciones, las más importantes son las negaciones totales: *no, in-, ninguno* y *nada;* como el propio *in* es equivalente a *no*, y *ningún* y *nada* son casos del *no*, puede finalmente concluirse que el *no* es "la expresión negativa

arquetípica por excelencia, literalmente arquetípica en el doble sentido de primitiva y principal".[5]

Para la finalidad de nuestro estudio se requiere subrayar la preferencia del *no* sobre la *nada*, al punto de que ésta es un *caso* de aquél. En breve conoceremos las razones de esta preferencia, que podemos suscribir rotundamente.

La expresión negativa por excelencia *no*, tiene un carácter plenario, ya que puede aplicarse a cualquier forma expresiva: cualquier forma expresiva es susceptible de ser negada con el término *no:* el *sustantivo* (como el no-hombre del que hablara Unamuno; un hombre que no es de ahí ni de allí, no de esta época ni de la otra, que no tiene sexo ni patria, es un no-hombre, por ser una idea); el *adjetivo* (lo no-blanco de Aristóteles); el *pronombre* (el no-yo de Fichte); el *adverbio*, no hay, no así, no más; el *verbo:* no ama. Advertimos, por sus consecuencias posteriores, que la única palabra no castellana inventariada entre las negaciones correspondientes al *no* por Gaos es la latina *nusquam*.

De esta manera, *no* es el *trascendental negativo*[6] que debe considerarse al lado del ser (que representaría el *sí)*, de la unidad, de la verdad y la bondad. La cuestión, por tanto, se nos magnifica, porque consiste en averiguar si ese trascendental tiene su objeto en la nada (considerado como algo) o es inobjetivable, no en el sentido de que pueda ser objeto de la mente —pues ahora mismo experimentamos que sí lo es— sino en el de que tenga correspondencia con un objeto transobjetivo o real. La conclusión de nuestro autor será que tal objeto, supuesto correlato del *no*, no existe; que no hay objeto que sea denotado o denotable por el no: que debe suscribirse la *indenotabilidad del no*.

Luis Villoro, tal vez uno de los conocedores más profundos de la filosofía de Gaos, subraya el importante papel que tiene en esta filosofía el hecho de que no es posible mostrar objeto alguno que corresponda al *no*. Porque, a partir de esta conclusión acertada de Gaos, a partir de esta carencia de denotación propia, no puedo dar razón cabal del no, de la negación, de la finitud. Pero, al no poder dar razón de estos conceptos, no puedo darla tampoco de la razón humana misma.

Ante esta coyuntura antropológica, claramente expuesta por Villoro, él mismo se pregunta: "¿qué quiere decir dar razón?"[7] Para Gaos fundamentalmente significa explicar un ente por otro. Como no hay ente u objeto que pueda dar razón del *no*, "parece que sólo" hay una alternativa: "darla por el sujeto".[8] Así es como llegará Gaos a una doctrina que Villoro califica —y no sin motivo— *sorprendente:* el hombre crearía los conceptos centrales de la metafísica, y toda ella, movida por el amor y el odio.[9]

La forma, sigue Villoro, en que Gaos llega a sus conclusiones "no puede dejar de parecer apresurada".[10] Se lamenta de que haya limitado la aplicación del concepto de la nada a objetos y verbos —es decir, a términos categoremáticos—.

Porque "dar razón" puede entenderse en muchos sentidos, cada uno situado en un nivel de explicación distinto. "Cuando pregunto por la 'razón' de un concepto en un sentido (por ejemplo, por su aplicación objetiva) no puedo responder dando razón de él *en otro sentido* (por ejemplo, por su génesis psicológica). Porque esta respuesta no resuelve mi pregunta: simplemente habla de otra cosa."[11]

Pero, según Villoro, "Gaos parece pensar que hay que elegir entre dos explicaciones posibles de un concepto: objetiva o subjetiva".[12] Villoro no acierta a ver la disyuntiva, máxime si la explicación objetiva es preponderantemente racional y la segunda preferentemente psicológica, pues lo cuestionado en la primera parte de la disyuntiva no se responde mediante la segunda.

La explicable perplejidad de Villoro tal vez pudiera responderse, al margen del contexto de la filosofía de Gaos, pero quizá tampoco fuera de él, observando, por un lado, que puede haber explicaciones *subjetivas* del concepto *no*, que sean al mismo tiempo racionales. Un juicio negativo, por ejemplo, puede ser el motivo de este origen, y es algo subjetivo,[13] como operación mental personal, hecha genuinamente por un yo, y sin embargo puede ser plenamente racional.

Por otro lado, cabe observar que las negaciones, y concretamente el *no*, son *entes de razón* y por tanto no entes reales ni conceptuaciones de ellos. Serían, por tanto, subjetivos. Pero la filosofía tradicional ha distinguido dos tipos de entes de razón de diversa naturaleza: aquellos que carecen de fundamento en la cosa *(sine fundamento in re)* y aquellos que cuentan con un origen, aunque indirecto, en la realidad *(cum fundamento in re)*.

Con esta distinción resultaría menos válida la alternativa de lo *subjetivo* u *objetivo* en la causación del concepto *no*. Pues bien pudiera ocurrir que el *no* o su equivalente *no ser* tuviera su origen en una negación mental (subjetiva) pero motivada en una situación real (objetiva) que fuera su fundamento: sería un concepto originado por "razones" subjetivas y objetivas al unísono.

Pero, dando un paso más a la crítica aportada por Villoro, diremos que Gaos, vitalista orteguiano al fin, se encuentra más preocupado por encontrar una causa psicológica, emotiva y subjetiva del no, que por detenerse en el análisis de las posibilidades teoréticas o racionales de su causación.

Se coloca así, aunque sobre otro tema, en una situación paralela a la de Kant: dejar un vacío en la posible demostración de la existencia de Dios por parte de la razón pura, a fin de que ese hueco pueda ser ocupado por la misma demostración en la razón práctica.

Gaos soslayaría aquí las posibilidades teoréticas del origen de la idea del no-ser, para dar de su génesis una explicación vitalista. Y con cierto derecho podemos preguntarnos si, de esta manera, no cae, de algún modo, aunque pálido e indirecto, en el juego heideggeriano, dando una explicación *existencialista* de la revelación de la nada, no mediante el *estado de ánimo de la angustia*, sino mediante el *estado de ánimo del odio*. Por el amor afirmaríamos el ser de lo que amamos, y del odio surgiría el deseo del *no ser* de lo que odiamos.

En lo que se refiere a la nada, que es para Gaos el mismo concepto negativo *no* peculiarmente sustantivado,[14] una posición análoga la hallamos en el cardenal Mercier, quien nos explica que en muchos idiomas la palabra *nada* viene significada por los términos *no* y *ser*.[15] Pero en la nada, al parecer, el carácter absoluto del *no*, ya antes detectado, se usa en nuestro lenguaje de un modo más patente (si cabe decirlo así, ya que ni en el *no* ni en la *nada* hay patencia objetiva ninguna). La nada, dijimos, es un *caso* del no. Pero "la negación de la existencia de

toda la existencia" es "un caso […] singular y superlativo" del no.

Igual que *no, nada* puede modalizar todas las partes de la oración: *sustantivo* (nada hombre); *calificativo* (nada blanco); *pronombre* (nada más); *verbo copulativo* (ahí es nada); *verbo existencial* (no existe nada); *preposición* (se quedó sin nada; se hace con nada); *adverbio* (nada más; nada menos; nada lejos; nada temprano), etcétera.

Sin embargo, la sustantivación de la nada nos coloca en las fronteras de su reificación. Porque, a diferencia del *no*, a veces la nada es determinante de otro concepto (nada hombre, nada blanco, no brilla nada), mientras que en otras, al revés, es la nada la que sufre la determinación: no es nada, no existe nada, no quiero nada, no vale nada, no pasó nada.

A esta doble consideración de la nada, en cuanto determinante y determinable, se ha de añadir otra de mayor cualificación:

> *a)* A veces la nada tiene un *sentido ontológico* (no hay nada, no pasó nada), el cual queda confirmado por expresiones de este tipo: aniquilar, aniquilador, aniquilación…, en las que Gaos conjetura un "inequívoco sentido ontológico".[16]
>
> *b)* Pero hay también un *sentido axiológico* (no vale nada), al que pertenecen expresiones como anonadar, anonadado, anonadamiento… Una persona anonadada no es precisamente aniquilada, sino abatida. Por esto puede hablarse de la aniquilación de una cosa pero no de que una cosa esté anonadada, calificativo que reservaríamos para una persona.

En nuestro juicio, estos dobles sentidos de la nada (determinante y determinable, por un lado; ontológico y axiológico, por el otro) resultan decisivos, porque si se estudia con detenimiento a los filósofos existencialistas de mayor relieve, encontramos

en ellos una injustificable aceptación del carácter determinante y determinable de la nada, y una mistificación tampoco justificada entre el sentido ontológico y axiológico. El nihilismo, por ejemplo, de un Nietzsche o de un Thomas Mann, es un nihilismo axiológico, de valor o de sentido; mientras que en el de Heidegger y Sartre hay un continuo cruce de rieles ontológicos y axiológicos que engendra en nosotros una inevitable confusión o descarrilamiento mental.

En pocas palabras, *nada* es un sinónimo gramatical de *no* que ofrece los inconvenientes señalados por el hecho de que pueda sustantivarse con facilidad; inconvenientes a los que, según nuestro juicio, debe añadirse la constitución sintáctica estorbosa a la que nos obliga o habitúa el castellano por el uso del hipérbaton *(no* es nada, *no* hay nada, y *no* quiero nada) que no es el caso de una doble negación, lo que daría un resultado positivo, como cuando decimos que el hombre no es inmortal para afirmar su mortalidad, sino la expresión duplicada de una negación simple.

Pese a ello, y por la inercia de la tradición de la filosofía de todos los tiempos, nos veremos obligados a seguir empleando el término *nada* o *no-ser* en lugar del elíptico *no*, pero queden ya advertidas aquí las anteriores salvedades que aquellos conceptos implican.

Denotación y connotación

Los conceptos ejercen, según Gaos, una triple función mental: significante, designante o denotante, y connotante.

Por la función significante todo concepto o toda proposición en la que el concepto interviene expresa o significa el estado subjetivo del individuo que lo piensa o que formula la proposición correspondiente. La función significante de todo concepto es inesquivable. Por más que pretendamos la objetividad gnoseológica y la ecuanimidad del juicio, en todos nuestros pensamientos se filtra la subjetividad vital propia, aunque no sea más que la misma ecuanimidad con que el juicio se formula. Si bien Gaos no lo menciona, ya Karl Jaspers nos dijo que la objetividad del pensamiento es un límite imposible, aunque ello no significase que nuestras reflexiones intelectuales no se distinguieran de las meras *Willkür* o arbitrariedades espontáneas.[17]

Siguiendo la metáfora orteguiana *sobre la sinceridad triunfante*, diremos nosotros —y no Gaos— que la objetividad pretensa de nuestro yo intelectual no es más que un polígono dentro del cual se halla inscrito el yo *nuestro*, inalienable e insustituible, trágicamente circular, al que nuestro pensamiento quiere acercarse infinitesimalmente, sin conseguirlo jamás; o, al revés, es un polígono que piensa seguir las configuraciones externas y poligonales de la realidad, cuando se encuentra centrada y condicionada por la circularidad de su yo. Como quiera que sea, en todo concepto o pensamiento es transparente —*volis nollis*— el estado subjetivo del que lo piensa o del que lo expresa.

En cambio, *por la función designante o denotante*, todo concepto, pensamiento o proposición hace referencia directa a un objeto, en el que centra su pensamiento y al que se dirige de modo polar. Este señalamiento directo hacia el objeto se llama precisamente *designación* o *denotación*.

De otro lado, *por la función connotante* el concepto o pensamiento modula de alguna manera (adventicia, esencial, adverbial, calificativa, demostrativa, etc.) al objeto denotado por otro concepto. Esta labor de modular al objeto antes denotado por otro concepto recibe el nombre de *connotación*.

Significación, designación o denotación, y connotación, son, pues, las tres funciones de todo concepto, idea o pensamiento.

Para el análisis que actualmente estamos haciendo debemos marginar la función significante del concepto (esto es, la expresividad subjetiva suya), que tendrá un lugar importante en la etiología de la idea del no-ser, tal como se verá a su tiempo,[18] para limitarnos aquí a las funciones *denotantes* y *connotantes* del concepto.

En la proposición "la hoja es amarilla" la expresión y concepto "hoja" denota el objeto hoja. O, dicho inversamente, la realidad del objeto "hoja" es denotada por el vocablo "hoja" en la proposición o juicio "la hoja es amarilla".

En cambio, el concepto o expresión "amarilla" es connotante del objeto "hoja" que ha sido denotado por el vocablo y concepto "hoja". Las funciones de denotación y connotación han sido, nos parece, suficientemente ilustradas con este ejemplo, sin necesidad de mayores aclaraciones.

En la proposición "esta hoja no es amarilla", el término "hoja" es denotante del objeto *hoja*, el cual es connotado por *esta, amarilla* y *no*. El *no* de tal proposición es connotante de la hoja por cuanto que le niega la connotación de *amarilla* a la hoja denotada. (Lo mismo le ocurre al vocablo *esta* por el cual la hoja

denotada queda connotada como próxima al sujeto que enuncia la proposición.)

Pero las funciones denotantes y connotantes de los términos o conceptos no son fijas o inamovibles. En efecto, el concepto que en una proposición es denotante *(hoja)* puede ser connotante en otra; el concepto que es connotante en la primera proposición *(amarilla)* puede fungir en otra como denotante.

Tal acontecería si en lugar de la proposición "esta hoja es amarilla", en que la hoja es denotante y amarillo connotante, dijéramos el "amarillo de esta hoja es pálido", en la que el concepto denotante del objeto es precisamente el *amarillo* de la hoja, mientras que el término "de esta hoja" es sólo connotante del amarillo denotado, al igual que el "pálido" de la proposición.

Retengamos ahora, por lo pronto, que el *no* ha aparecido como una función meramente connotante: ("la hoja *no* es amarilla"). ¿Puede el concepto *no* adoptar una función distinta de la que acaba de ejercer connotando? ¿Puede el concepto *no* denotar algún objeto? Es la cuestión de la denotabilidad o indenotabilidad del *no* que estamos afrontando.

Posición directa y posición refleja

Para resolver la cuestión mencionada debe tenerse en cuenta, a su vez, que todo concepto, pensamiento o proposición, no sólo puede ejercer una función denotante o connotante, sino que, con indiferencia de la función que preste, puede encontrarse en dos posiciones: la posición directa y la posición refleja.

Un juicio se encuentra en posición directa cuando sus términos o conceptos denotan o connotan directamente los objetos de los que son términos o conceptos.

Así, el juicio "esta hoja es amarilla" es un juicio en posición directa porque se refiere en recto a los objetos que expresa, sea el término denotante *hoja*, sean los términos connotantes *esta* y *amarilla*.

En cambio, si dijese "el juicio *esta hoja es amarilla* es un juicio afirmativo", el mencionado juicio no se encontraría en posición directa, sino en posición refleja, porque su objeto no es directamente el objeto *hoja* tal como se encuentra en la realidad, sino el concepto *hoja* tal como se encuentra en la mente, dentro de la proposición mental a la que se refiere el juicio.

Para decirlo en otros términos, los conceptos o juicios (los términos o proposiciones) que se hallan en posición directa se refieren a los objetos que denotan o connotan, mientras que los conceptos o juicios (los términos o proposiciones) en posición refleja, no se refieren a los objetos sino a ellos mismos, es decir, a los conceptos o juicios que son la materia del concepto o juicio en cuestión.

Para los fines de esta investigación no tiene especial interés hacer patente que estas posiciones directas y reflejas en los objetos de pensamiento y de realidad tienen una correspondencia clara, aunque no de identidad, con los que la escolástica ha llamado *primae intentiones* (conceptos primarios) y *secundae intentiones* (conceptos secundarios). Los conceptos primarios se refieren a los atributos que correspondan a las cosas consideradas en sí mismas. Así, en la proposición "la nieve es blanca" el concepto *blanco* o el concepto *nieve* son claramente primeras intencio-

nes o conceptos primarios. Los conceptos secundarios, en cambio, son atributos que corresponden a las cosas, pero no consideradas como son en sí, sino tal como se encuentran en la mente, en la condición de pensadas. Tales serían, por ejemplo, las proposiciones que enunciaran que "la nieve es sujeto" o "blanca es un predicado femenino", pues la condición de sujeto y de predicado no corresponden a la nieve y a la blancura en su realidad natural, sino sólo en un estado objetivo mental que les corresponde en cuanto son pensadas por la mente humana.

De igual modo hemos de decir que existe una coincidencia, aunque tampoco identidad, entre las posiciones reflejas de conceptos y juicios y los entes de razón, tal como fueron analizados arriba.[19]

De modo análogo no podemos tampoco detenernos en las correspondencias y diferencias que se dan, paralelamente, entre la posición directa y refleja en Gaos y los *predicados de primer nivel* —que se refieren a objetos— y *de segundo nivel* —que se refieren a conceptos— en Frege. Y entre aquéllas, y las relaciones irreales de Millán Puelles, en *Teoría del objeto puro*.

Finalmente, tampoco es el momento de explayarnos en el hecho de que el reconocimiento que hace Gaos de las proposiciones en posición refleja (o entes de razón y segundas intenciones en la escolástica, predicado de segundo nivel en Frege, o relaciones irreales en Millán Puelles), en cuanto diferentes de las proposiciones en posición directa que expresan relaciones reales, es, a nuestro juicio, condición necesaria del realismo metafísico: el admitir la especificidad de las relaciones irreales reflejas o de las proposiciones en posición refleja se margina del inmanentismo de la representación, que rige en el lema spinoziano, según el

cual el orden de las ideas es idéntico al orden de las cosas, o en el pensamiento hegeliano, según el cual hay una firme identificación entre el pensamiento y la realidad.

Por el contrario, nos importa hacer ver que, cruzando las denotaciones y connotaciones con las posiciones directas y reflejas puede decirse con sencillez y claridad que hay términos connotantes en posición directa que pueden convertirse en denotantes en posición refleja. Así, en la proposición "esta hoja es amarilla", considerada en posición directa, *amarilla* es, como antes se dijo, un concepto que connota el objeto denotado *hoja*. Pero colocando este mismo juicio en posición refleja, y diciendo que "en la proposición *esta hoja es amarilla*, el *amarillo* es un predicado", aquí estoy convirtiendo el *amarillo* de la hoja en objeto denotado, connotándolo de *predicado*.

Esta operación, por la que convertimos en concepto denotante en posición refleja lo que sólo era connotante en posición directa, puede hacerse con todas las connotaciones de la realidad.

De manera que prácticamente todos los conceptos, notas o atributos reales connotantes o connotados pueden convertirse sea en denotantes o denotados en posición directa (como cuando la proposición "esta hoja es amarilla" se transformó en "el amarillo de esta hoja"), sea en denotantes o denotadas en posición refleja (como cuando la proposición "esta hoja es amarilla" se transformó en la proposición: "en el juicio *esta hoja es amarilla*, el *amarillo* es un predicado").

Decimos que *prácticamente* todas las notas o atributos connotantes pueden convertirse en denotantes o denotados en posición directa o en posición refleja, porque *el concepto "no" se nos*

presenta como el único concepto que no puede denotar objetos en posición directa, y sólo en posición refleja.

Debemos percatarnos de que el *no* de la proposición "esta hoja no es amarilla" en posición directa es connotante de la relación o cópula entre *hoja* y *amarilla* modalizándola de *no*. Pero debemos también percatarnos de que este *no* sólo puede ser denotante en posición refleja, objetivándolo entonces como concepto *no*, y denotándose a sí mismo. Tal hago cuando digo "que el *no* de la proposición *esta hoja no es amarilla* es connotante de la hoja". Pero resulta imposible que *no* denote objeto alguno en posición directa; *no* puede ser denotado como los demás conceptos, en posición refleja, pero *fracasarían todos los esfuerzos para encontrar un objeto, nota o atributo que en posición directa sea denotado por el término, concepto o expresión "no"*.

Lo denotado en posición directa en el juicio "esta hoja es amarilla" es la hoja, la cual es connotada de *amarilla* y de *no* en la misma posición directa; pero —a diferencia del amarillo— el *no* "es denotable [sólo] él mismo sustantivándolo y objetivándolo en posición refleja",[20] mas nunca en posición directa.

Estas conclusiones, limpiamente arrancadas de un minucioso análisis de la expresión verbal y del pensamiento que a ella subyace, pueden resumirse sobriamente así: *la negación máxima, el "no", carece de objeto alguno, el "no"es indenotable*. "Serían los conceptos negativos los únicos cuya connotación no sería denotable".[21] Esta indenotabilidad del *no* resulta para la noética de Gaos principalísima. Y no sin causa, José Luis Abellán considera que para Gaos la negación es prueba inequívoca de la inmaterialidad y abstracción de los conceptos. "En todo caso, se hace patente la imposibilidad de dar razón de ella por ningún objeto

y, por tanto, la necesidad de hacerlo metafenomenológicamente."[22] Es evidente —añade Abellán— que de las demás categorías o conceptos es posible encontrar algún fundamento fenomenológico, si no empírico, pero no de la negación, lo cual nos conduce a la necesidad de dar tal razón por el sujeto empírico de ésta, al que llamamos hombre. La categoría cardinal de la negación nos introduce de lleno en la antropología filosófica.

La condición de la *indenotabilidad del no* técnicamente, pues, se expresaría así: "entre los existentes no puede existir un existente que, para ser objeto de *'no'*, tendría que ser no existente".[23]

Pero nos parece que aquellos análisis necesitan ser de algún modo completados, no para debilitar la conclusión deducida, sino para subrayarla y para poder afrontar los problemas subsiguientes que conlleva, con miras a la búsqueda de la génesis de la idea de la nada, pues la nada —o, lo que es lo mismo, el *no* —, ratificándose que carece de objeto real, queda también por tanto sin factor genético alguno en el que apoyarnos.

El *no* sería un trascendental negativo por dos razones:

a) Por poder connotar negativamente en posición directa cualquier objeto, concepto o término de cualquier tipo o clase.

b) Y, además, *por no poder* denotar en posición directa ningún objeto, concepto o término de cualquier tipo o clase.

Ambas caras del trascendental negativo son complementarias, y constituyen su trascendentalidad de manera completa: por poder *connotar* la negación de todo objeto, y por no poder *denotar* ningún objeto que sea correlativo a aquella negación.

En esta virtud, debemos pensar de nuevo la manera intelectual del proceso de los juicios en posición refleja. El juicio "la

proposición *esta hoja es amarilla* es una proposición afirmativa" se dice estar en posición refleja porque no se refiere a la hoja, a la existencia (es) o al amarillo reales, sino a la hoja, a su existencia y a su color amarillo en cuanto *integrantes de una proposición mental*. Lo mismo puede afirmarse si dijéramos que "la proposición *esta hoja no es amarilla* es una proposición negativa".

Pero a su vez las proposiciones pensadas, calificándolas en posición refleja de afirmativas o negativas, no son nunca neta, propia y estrictamente reflejas, sino que cada uno de sus factores componentes quiere hacer referencia a algo real (hoja, existencia, amarillo y *no)*, aunque esto real no sea considerado ahora —en posición refleja— tal como se encuentra en la realidad, sino como se encuentra pensado en la mente y precisamente formando esa proposición. No obstante, aunque ningún juicio o proposición puede considerarse en posición absolutamente refleja, porque directa o indirectamente hace referencia a la realidad, permanece el problema acerca de la realidad a la que hace referencia el *no* implicado en el juicio o proposición. ¿Ahí mismo, en su posición refleja, el *no* de las proposiciones consideradas precisamente en posición refleja hace o no hace referencia alguna a la realidad?

La contestación, al tenor de los análisis hechos por Gaos, que acabamos de discutir, tendría que ser negativa. Pero si el *no* de la citada proposición en posición refleja no puede hacer referencia a realidad alguna, *la proposición entera pierde esa referencia indirecta con la realidad*, y pasaría a ser efectivamente un *flatus vocis*. La vaciedad del *no*, su radical indenotabilidad, y su al parecer consecuente imposibilidad de referirse a realidad alguna, aun en estado de posición refleja, arrastraría consigo la falta de

correspondencia real de toda la proposición. En efecto, lo mismo sería decir *sí* o *no*, por cuanto que el *no* no haría referencia a la realidad; o, en otra manera de pensar, las proposiciones negativas no nos estarían permitidas, pues carecerían de sentido real. Retornamos, pues, así, a nuestros anteriores problemas: o carece de validez el principio de no contradicción, según el cual no se puede afirmar o negar simultáneamente, o la idea de la nada —del *no*— sería una *seudoidea*, o ambas cosas.

Lo anterior puede decirse reiteradamente: si el *no* carece —como se desprende del análisis fenomenológico de Gaos— de referente real alguno, entonces sería indiferente decir "esta hoja es amarilla" o decir "esta hoja *no* es amarilla". Para que ambas proposiciones no sean realmente expresiones de lo mismo, el *no* debería tener un cierto carácter de expresividad real.

Si la proposición o juicio en posición refleja carece de toda referencia con la realidad —por causa del *no*— se convierte en una proposición meramente lógica, en donde lo único que tiene validez es la coherencia con otras proposiciones, como ocurre claramente en la lógica de los símbolos, en la que, cuando decimos si A es B y C no es B, entonces A no es C; en donde A, B, C y la misma cópula *es* carecen de realidad y se convierten en puras fórmulas de pensamiento.

De acuerdo con ello, todas las proposiciones en posición refleja serían meros juicios lógicos carentes de relación real, por lo que nos resultarían indiferentes.

Nos podemos ver así instados a reconocer que en toda proposición humana —sea en posición directa, séalo en posición refleja— hay una pretensión de verdad.

De manera que el juicio "esta hoja es amarilla" es una contracción reducida de algo más amplio, que significaría lo que sigue: "pienso que la proposición *esta hoja es amarilla* es verdadera"; y de igual manera, la proposición "esta hoja no es amarilla" significaría: "pienso que la proposición *esta hoja no es amarilla* es verdadera". De modo tal que no pueden ser verdaderas ambas proposiciones, y también que toda proposición, en términos finales, es una proposición en posición refleja, pues no se afirman o se niegan los objetos, sino que se afirman o se niegan las proposiciones sobre ellos.

Sin embargo, como la verdad es la *adaequatio mentis et rei*, la adecuación del pensamiento y de la cosa, las llamadas por Gaos posiciones directas, y calificadas por nosotros como *también reflejas* ("es verdadero que *esta hoja es amarilla")* cuentan siempre con una bifrontalidad que hace posible su calificación como verdaderas o falsas. De manera que la proposición "esta hoja es amarilla" es no sólo susceptible sino que se encuentra necesitada de una doble consideración: la del pensamiento que expresa una realidad y la de la realidad expresada. Todos nuestros juicios deben implicar esta doble pretensión, si se admite pacíficamente —y no tiene menos que admitirse— que todo juicio tiene una pretensión de verdad.

Si esto es así, el *no* de la proposición negativa debe implicar también una *correspondencia con la realidad* y no puede ser entonces algo puramente mental, pues en tal caso no podría decirse: "Es verdadero que esta hoja no…", asumiendo que *no* carece de referente o denotabilidad real.

En las proposiciones que Gaos considera en *posición directa* hay siempre una referencia a la realidad extramental: si lo que se

afirma en la proposición se adecua o corresponde con esa realidad extramental, la proposición es verdadera; y no lo es en caso contrario.

Pero hemos de averiguar si en las proposiciones consideradas en *posición refleja* se da también la verdad como correspondencia con lo real *extramentem*.

Se podría afirmar que si A = C y B ≠ C, la proposición A ≠ B es verdadera, y falsa la proposición A= B. Parecería que ambas proposiciones tendrían que hacer alguna referencia a la realidad, puesto que, de lo contrario, A= B y A ≠ B no podrían distinguirse entre sí como verdaderas o falsas. Pero A, B y C son puros símbolos, que no pueden hacer referencia alguna a la realidad. Por ello, la verdad o falsedad en cuestión debe decirse respecto de otra referencia diversa a la realidad extramental.

Lo mismo acontece al decir: "La proposición *esta hoja es amarilla* es afirmativa" o "en la proposición *el hombre es animal, 'animal'* es un predicado genérico del sujeto *hombre*".

Sabemos que no pocos sistemas filosóficos —racionalistas precisamente— apelan a la verdad o falsedad de los citados tipos de juicios, relacionándolos con una realidad lógica, o realidad de las leyes lógicas. Pero una realidad puramente lógica o unas leyes puramente mentales no son realidad extramental, por definición, y, por tanto, no son realidad. Por esto, en lugar de realidad debería de hablarse de *un ámbito mental lógico*, en el que tienen lugar determinadas leyes que constituyen o son configuradas por este ámbito. Y en lugar de *verdad* o *falsedad* debería hablarse de *coherencia* o *incoherencia*. Si no se hace así, jugamos con lo único que no debe jugarse: la fuerza del realismo.

En estos casos la cópula *es* no tendría un carácter existencial, sino unitivo, como mera cópula.

Como ejemplo, en Jacques Maritain, que desea recalcar, como hemos dicho en el capítulo II, la carga existencial de todo juicio, nos dice que en la proposición "los ángulos del triángulo suman 180 grados" se pretende decir que en la *existencia matemática* los triángulos poseen la propiedad en cuestión.[24] Esto no es del todo correcto, ya que no se da una existencia matemática, dado que los objetos matemáticos no existen extramentalmente. En la realidad —no en la matemática, que no es real— ningún triángulo cum ple esa condición, pues tiene más o menos 180 grados, y los grados reales no son nunca en la realidad exactamente iguales. En lugar de emplear la expresión *existencia matemática* deberíamos hablar del *ámbito mental matemático*, y en lugar de juicios matemáticos verdaderos o falsos deberíamos referirnos a juicios que guardan o no coherencia con las leyes de ese ámbito.

Pues bien: la cuestión a dilucidar es si al juicio o proposición "esta hoja no es amarilla" le corresponde la verdad propia de las proposiciones que Gaos llama en posición directa —que se refieren directamente a la realidad extramental—, o nada más la que corresponde a las proposiciones o juicios en posición refleja —que se refieren a sí mismas—, pues el *no* no puede referirse —no puede *denotar*— a algo real, sino sólo denotarse a sí mismo.

De cualquier manera, y a pesar de estas dificultades a las que les haremos frente, debe decirse que la aseveración de Gaos, después de sus análisis del fenómeno verbal sobre la *indenotabilidad del no* es definitiva; esto es, su actitud resueltamente adop-

tada sobre el carácter radicalmente subjetivo de la negación, dado que no hay objeto real al que la negación corresponda, no se deja llevar de manera completa por el devaneo del existencialismo con temporáneo y resulta coincidente con el punto de vista más tradicional de la metafísica.

En efecto, ya hemos dicho que para Tomás de Aquino, en su *Quaestio Disputata De Veritate*, la negación carece de correlato entitativo (aunque por otra parte resulte, de algún modo, víctima de la corriente general reificadora de la nada).

El problema de la indenotabilidad del *no* se nos ha presentado frente a las pretensiones de verdad de todo juicio. Pero la verdad —igual que el ser— no resulta un concepto unívoco, sino que es preciso distinguir en su entraña diversos significados, como es preciso hacerlo con el concepto *ser*, con el que *verdad* se convierte, en cuanto trascendental que es. Santo Tomás ha advertido esto justo en su referencia a la cuestión que tratamos:

> Resulta claro que cuando se dice "verdadera piedra" o "verdadera ceguera" la verdad no significa lo mismo en los dos casos; pues la verdad dicha de la piedra encierra en su noción la entidad de la piedra y añade una relación al entendimiento, que está fundada cualidades empíricas oma piedra, pues algo tiene ésta en virtud de lo cual puede referirse al entendimiento; pero la verdad dicha de la ceguera no incluye en sí misma la privación que es la ceguera, sino solamente la relación de la ceguera al entendimiento, relación que no tiene en la ceguera fundamento alguno, ya que la ceguera no se adecua al entendimiento por algo positivo que en sí tenga.[25]

La cuestión ha sido sólo parcialmente *resuelta*. En ambos casos, en el de la proposición afirmativa y en el de la proposición negativa, hay una adecuación del pensamiento respecto de lo real pensado, pero en el primer caso es una relación distinta de

la del segundo. En el caso de "esta piedra es volcánica", hay algo real que fundamenta la adecuación; en el caso, por el contrario, "este hombre es invidente", se adecua a la realidad, porque efectivamente este hombre *no ve*, pero la *invidencia* no tiene en sí nada positivo a lo cual referirse.

Sin embargo, la cuestión ha sido resuelta *parcialmente*, decimos, porque si la invidencia no encierra —como no encierra— nada positivo en sí, ¿cómo puede la proposición "este hombre es invidente" adecuarse a algo que no existe —la invidencia— y cómo puede algo que no existe —la invidencia— adecuarse a la proposición en cuestión?

Es éste uno de los motivos por los que la proclividad a la reificación de la nada reincide una y otra vez, aunque al mismo tiempo resulta clara la indenotabilidad del *no*. Debemos resistir a esta reincidente inclinación, pues la "adecuación [de las privaciones] al entendimiento depende sólo del entendimiento que aprehende las nociones de ellas".[26] Lo cual, sin embargo, nos hace adentrarnos más en el grave problema etiológico que nos hemos planteado: pues, ¿cómo puede el entendimiento *aprehender* —en el sentido de agarrar, tomar o poseer— las nociones de algo de lo que se acaba de decir que no existe, o que no tiene en sí algo positivo? O dicho de otra manera: ¿cómo una limitación o privación, definitoriamente inexistente, puede ser causa de una negación mental?

Ésta es la pregunta que debe responderse en el siguiente capítulo.

VII. LIMITACIÓN, PRIVACIÓN Y NEGACIÓN

Nos parece que uno de los puntos principales de avance que hemos conseguido es la distinción establecida entre la limitación real del ente y la negación mental que hacemos sobre él.[1] Esta distinción, al menos terminológica, es nueva, y nos sirve para clarificar hasta donde somos capaces, el problema en que nos hemos adentrado. La limitación del ente corresponde a la realidad extramental. Esta afirmación se entenderá mejor si la enunciamos de modo inverso. Es más conveniente hablar del *ente limitado* que referirnos a la *limitación del ente*, ya que la limitación (aunque sea del ente) no es nada, mientras que el ente (aunque sea limitado) es ente.

Ello nos autoriza a decir que *el ente limitado pertenece al ámbito del ser extramental*, aunque susbsiste aún el *tropiezo* derivado de que su carácter de limitado provendría en apariencia de *una limitación que no es nada*.

En sentido contrario, *la negación no pertenece al ámbito del ente real, sino que es un acto de la inteligencia que forma en sí un juicio negativo*.

El punto de nuestra presente discusión se refiere a las relaciones causales entre la limitación del ente o el ente limitado, por una parte, y la negación mental por la otra. Porque la negación mental se realiza no atendiendo al *ente*, aunque limitado, sino a lo *limitado*, aunque ente. Si la atención de la inteligencia se refiriera sólo a lo que hay de positivo en el ente atendido, la negación no sería posible. Para que lo fuese, la inteligencia, al negar, debe referirse a lo *limitado* del ente o a la *limitación* de éste. Pe-

ro ya hemos advertido, y no nos podemos liberar de ello, que ni el carácter limitado ni la limitación son *algo*, sino *nada*. Cómo puede, pues, referirse el acto inteligente de negar a algo que es nada, que carece de entidad alguna, es otro modo, más preciso, de colocar nuestro problema en su correspondiente nivel. Lo grave es que, sin tal referencia, la proposición no podría ser ni verdadera ni falsa, sino que flotaría vagamente en un ámbito mental difuso, por no haber *adaequatio* con la realidad existente fuera del entendimiento.

En efecto, la limitación, ausencia, privación o carencia son *falta de ser*, como lo señala Millán Puelles.[2] Es falta de ser aunque se trate de una *verdadera limitación*, de una *auténtica falta*, de una *genuina carencia*.[3] Estos adjetivos, añadimos nosotros, no dotan un milímetro de ser al no-ser que lo adjetivado significa. Ser-falta- de-ser no es ser.

Veracidad en la negación

Así las cosas, para demostrar la veracidad de una proposición negativa (del tipo "esta hoja no es amarilla") deberíamos paradójicamente probar la existencia de algo (la limitación, la carencia, la privación, etc.) que sabemos ya de principio que no es, pues eso es lo que nos quiere indicar la proposición negativa con pretensión de ser veraz.

La dificultad no se remedia, como pareciera, transmutando la composición del juicio y colocando la negación *no* en la cópula o verbo, como lo hemos hecho ("esta hoja *no* es amarilla"), sino en el predicado: "esta hoja es *no amarilla*".

Este diverso modo de negar no es inocuo. La negación que se encuentra en estos dos juicios —"A no es B" y "A es no B"— en modo alguno es idéntica, especialmente si al *es* referido se le considera, más que copulativo, también existencial. En este caso, la segunda proposición negativa incluye al menos una afirmación muy seria para el sujeto A: que existe aun no siendo B. En cambio, en la primera proposición (A no es B) no decimos expresamente que A es o existe, sino que nos limitamos a la somera relación de lo que no es y, en todo caso, a su pura posición mental.

Esta distinción es importante especialmente para la metafísica, ya que lo que puede decirse del ente **χωριστόν**, separado de la materia, resbala más bien por la vertiente del *A es no B*. Metafísicamente podría probarse la existencia de tal ente, aunque no resultara conceptualmente definible: podemos conocerlo sólo diciendo lo que sabemos *que no es*, es decir, afirmando: sabemos que es, pero *no qué es*, como advierte Aquino en su breve párrafo introductorio al conocimiento de Dios: "habiendo conocido la existencia de algo, resta investigar cómo es ese algo. Pero como de Dios no podemos saber qué es, sino qué no es, no podemos considerar cómo es sino más bien cómo no es".[4]

No ser y ser no

Conocemos la opinión de Kant sobre este tipo de juicios negativos que llama infinitos, los cuales no permiten incrementar, según él, el concepto del sujeto en lo más mínimo ni determinarlo afirmativamente:

> Si yo dijera: "el alma no es mortal" evitaría al menos un error por utilizar un juicio negativo. Pero con la proposición: "el alma es no-mortal" hago en realidad una afirmación, ya que, por su forma lógica, sitúo el alma en el campo ilimitado de los seres que no mueren. Ahora bien, teniendo en cuenta que lo mortal abarca una parte del campo total de los seres posibles y que lo no-mortal comprende la otra, mi proposición sólo afirma que el alma es una de las infinitas cosas que quedan una vez eliminado todo lo mortal. La infinita esfera de todo lo posible únicamente queda así limitada en la medida en que se separa de ella lo mortal y se coloca el alma en la otra parte de su extensión. Pero ésta sigue siendo infinita incluso tras la mencionada separación. Todavía se pueden eliminar de ella diversas partes sin que se ensanche por ello en lo más mínimo el concepto de alma ni sea determinado afirmativamente.[5]

Este texto, aunque de poco uso en la historiografía filosófica, es, con todo, el lugar básico en el que, indirecta o directamente, se basan los agnosticismos de cuño más generalizado, amparándose en esta falsa premisa kantiana: *saber de algo lo que no es, es no saber nada*. Y razón tendrían si no hubiera correspondencia real alguna entre lo que niegan que es y el objeto negado. Una acuciosa etiología de la nada salvará —esperamos— esta grave dificultad agnóstica.

Hemos de limitarnos ahora a decir que si afirmamos al alma como un *ser* inmortal, estamos muy lejos de considerarla como posible, si al *es* del juicio con que hemos hecho esta afirmación *(es inmortal)* le damos la carga existencial que le corresponde. Aunque los conceptos negativos no pueden denotar un objeto real, sí sabemos —desgraciadamente de manera casi cotidiana — qué es ser mortal, y atisbamos así qué podría ser no serlo.

No obstante, esta clase de proposiciones negativas constituyen la estructura frecuente del lenguaje metafísico en la que el *no*, como negación, se encuentra representado por el prefijo *in*(inventariado, recuérdese, por Gaos, como una de las formas

de la totalidad del *no)* y recibe, como él, la denominación de *negación total*,[6] equiparándose a la nada misma cuando se aplica al ser, en la forma de *inexistente* o, incluso, de *inexistencia*,[7] que es la sustantivación de lo inexistente, como la nada lo es del *no*.

De este modo, tal tipo de expresiones abren la posibilidad a una metafísica de Dios, que algunos suelen llamar metafísica negativa (por la negación gramatical que conlleva, sin que ello implique ninguna calificación axiológica), según la cual podríamos saber de Dios (además de que existe) los atributos que no le pertenecen.

El propio Gaos, a pesar de su agnosticismo, se introduce en ella, aunque de una manera tímida, en *El significado de Lambda*,[8] cuando explica los conceptos capitales o dominantes del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, entre los que incluye los términos —al parecer intencionadamente reiterativos— de infinitud, infinito, inmutabilidad, indivisible e *inmoble*.

El agnosticismo de turno —no Gaos— concluirá de aquí que, junto a todos estos atributos negativos, debe añadirse uno más: luego Dios es incognoscible; cuando los antecedentes nos están indicando precisamente lo contrario. El prefijo *in-* no debe adosarse a la cognoscibilidad de Dios, sino a las imperfecciones que le negamos, lo cual constituye un verdadero y propio conocimiento, como confiamos que quede en su momento demostrado.

Sin embargo, hemos dicho que en esta clase de enunciación de las proposiciones negativas (en las cuales se afirma que sabemos del ser afirmado sólo lo que no es) no resuelve el problema que nos planteamos acerca de la posible veracidad de tales jui-

cios en que negamos algo de algo, ya que, en efecto, *aquello que negamos, no es*, y por lo tanto no puede darse —repetimos— la *adaequatio* o correspondencia con lo que es, en que consiste la verdad, porque no hay allí nada que sea.

Esto adquiere más fuerza si tenemos presente la aguda observación de santo Tomás que, en un cierto punto, parece colocarse del lado de Kant: "Si siempre a una afirmación sigue la negación de su opuesto, en cambio a la negación de su opuesto no siempre sigue una afirmación positiva. En efecto, si es blanco, no es negro; pero del hecho de que no sea negro no se sigue que sea blanco, *porque la negación es más extensa que la afirmación*".[9]

La negación, causa del no-ser

Pero a partir de esta literal coincidencia entre los filósofos de Aquino y de Königsberg,[10] los pasos subsiguientes de ambos divergen: mientras Kant se obliga a guardar silencio, santo Tomás continúa adelante, porque sabe que *prima et simplicia per negationes notificantur*, las realidades primeras y simples se conocen mediante la negación.[11]

Todo lo anterior nos ratifica el hecho psicológico, ya intuido y preanunciado, de que las nociones negativas derivan de la *negación mental*, no de un ser *no encontrado* en la realidad. Nos ratifica que es la negación la *causa* de la idea de la nada, y no la nada o no-ser la causa o razón de nuestras negaciones.

Duramente habría que reconocerlo con Roland Gosselin, uno de los más destacados estudiosos de Aquino en el siglo XX, precisamente en el resurgimiento del existencialismo: "Para comprender inmediatamente la negación no debe hacerse inter-

venir antes de ella más que el ser mismo en su afirmación".[12] Pues para Roland

Gosselin, igual que para Gaos, *la negación del ser es anterior a la idea del no-ser*. La noción del no-ser supone el acto de negar, acto gracias al cual el espíritu tiene el poder de concebirlo con un valor objetivo (no real, sino objetivo).[13]

De manera semejante se expresa Balthasar: "El ente de razón [y ya hemos visto que la nada lo es antonomásicamente] se introduce por medio de los juicios, y así adquiere una forma objetiva en la inteligencia".[14]

Pero, preguntamos de nuevo, ¿qué correspondencia puede haber entre esa negación y la realidad, si se acaba de afirmar que antes de ella no existe más que el ente y la inteligencia que lo niega?

Ya sabemos que "el no-ser no es causa de la verdad de las proposiciones negativas si se entiende en el sentido de que el ser *produzca* [cursivas nuestras] esa verdad en el entendimiento".[15] La verdad en las proposiciones negativas tendría que darse en relación con la entidad real, pero no como presencia de entidad, sino como ausencia de ella.[16]

Hemos de profundizar qué ausencia *encontramos* en el ente, la cual, siendo no-ser, como toda ausencia, se constituye en algo —real o de razón— con lo que la proposición negativa sea susceptible de adecuarse.

Hemos de acogernos a las sabias reflexiones de Tomás de Aquino, aunque en un terreno tan áspero pudiesen parecernos sutiles: *la negación añade algo al ente negado*, aunque este añadido sea sólo algo de la razón, no de la realidad. *Pero esta adición*

no se apoya sólo en la mente, sino en otra realidad diversa de aquella a la cual le añadimos algo, bien que aquello añadido no sea real.

Esta solución, casi cabalística, se explica, no obstante, con cierta claridad, cuando atendemos a la distinción de una cosa respecto de otra: "se dice que algo se añade a otro cuando hay algo que es de la noción de uno que no es de la noción del otro, lo cual, sin embargo, no es nada en la realidad extramental *(in rerum natura)* sino sólo en la razón."[17]

La sabia respuesta reside precisamente en esto: la verdad de *una* cosa es positivamente real en sí misma, y *nada hay negativo real (contradictio in terminis)* en ella; al propio tiempo, la realidad de otra cosa es también positivamente real en sí misma, y *nada hay negativo real (contradictio in terminis)* en ella. Nos encontramos, pues, frente a puras realidades en las que no cabe, en cada una de ellas, negatividad alguna.

Pero si la inteligencia relaciona ambas realidades, se percata de que una *no es* la otra. Este no-ser la otra es precisamente la negación que buscamos, la cual no se basa en el *no-es*, sino en la distinción que se da entre dos seres. Ello ya fue visto en *El sofista* de Platón.[18] Pero a nosotros nos interesa acentuar que esta distinción sólo se hace patente por la actividad del espíritu que niega de una realidad lo que hay en la otra. Si la distinción es real, es decir, si la verdad de la una no es coincidente con la realidad de la otra, la proposición negativa enunciada será verdadera; y falsa, en caso contrario. De aquí se deduce que la falsedad no es el hecho de enunciar o representar no-seres, como asienta uno de los interlocutores del *El sofista*, pues también en las proposiciones negativas, que representan no-seres, se puede dar la

verdad, siempre que el no-ser se mantenga en la calidad de tal y no se le reifique falsamente.

Este fundamento de la negación es plenamente entitativo, pues en la primera realidad no hay más que ente; y no hay más que ente en la segunda realidad. Pero la inteligencia puede ver en la pluralidad de ambas que *ninguna de ellas es todo el ente*.

Aquí se hace patente el relieve que posee la primera afirmación del ente, y la razón de nuestra insistencia de que en el *ens primum cognitum*, bien que referido a una quidditad sensible concreta, nos encontramos ya vinculados con la perspectiva de la plenitud del ser, gracias a la potencialidad o hábito del entendimiento a quien le corresponde —y eso es la inteligencia— llevar los conceptos a su límite,[19] lo cual se tratará más extensamente después.[20]

Esta distinción entre una realidad que carece de lo que otra posee, y viceversa, se capta primeramente en el caso de las *privaciones* —que no son nada— antes que en las simples limitaciones —que tampoco son nada—. *"Llamamos privación al no-ser que se considera en un sujeto determinado"*.[21] La privación es, pues, un *non-ens in subjecto*.[22]

No aparece aquí a simple vista otra realidad con la que comparamos el sujeto en el que consideramos no-ser algo, y parecería que no se está dando la condición entitativa que antes expresamos diciendo que *la adición practicada cuando decimos de algo o de alguien que no es, no se apoya sólo en la mente sino en otra realidad diversa de aquella a la cual le añadimos algo, bien que aquello que añadimos no sea real.*

No aparece aquí, decimos, *otra realidad diversa*, siendo que esto es precisamente lo que facilita la comprensión de esa negación intelectual que ejercemos cuando relacionamos una con otra.

La privación, causa de la negación

El ejemplo clásico de privación es la ceguera o invidencia. Podemos decir que existe un hombre invidente; pero no podemos decir que la ceguera existe, precisamente porque la ceguera es, al contrario, un no existir de la vista.

Pero parece ser que, según el último texto del Aquinate que hemos aducido,[23] la negación se da cuando en la razón de una realidad no se da la razón de otra realidad distinta. Y aquí no nos encontramos una realidad distinta, sino sólo una realidad (el hombre ciego) y una privación o no-ser (la ceguera).

Pues bien: decimos que, pese a esto, es en las privaciones en donde se capta con más claridad *aquello que la negación añade* (que en la razón de una cosa no se halla la razón de otra), porque la privación no es una mera y simple falta de algo en un sujeto, sino la falta en un sujeto de algo que el sujeto debería poseer.

En el fenómeno del hombre ciego se dan dos realidades: la del hombre invidente y la del hombre vidente. La cualidad que se da en el segundo no se encuentra en el primero, y ello es lo que da lugar a la negación, la cual, a su vez, *produce* mentalmente el concepto de no-ser (la invidencia o ceguera).

Este análisis de la conciencia de las privaciones nos relaciona con un aspecto básico para el entendimiento del origen de la

idea de la nada: para poder afirmar la carencia de ojos en un hombre ciego *debemos tener conocimiento de un hombre normal, dotado de vista:* aquello de lo que el invidente carece es lo que el hombre normal posee —la vista— y sólo nos percatamos de esta carencia anormal *por causa* de aquella posesión normal. La causa de la noción de la carencia no se encuentra en el no-ser —el no-ser no es la causa real, sino lo mentalmente causado—. La causa de la conciencia de que un hombre se encuentra ciego es la posesión de la vista de la que están dotados todos los demás.

Hay aquí una grieta entre *el ser* del ciego y el *deber del ser* —la naturaleza— del hombre vidente, que el entendimiento capta, no dándole ser a la grieta, sino negándole la vista al que carece de ella debiendo tenerla.

Esta negación de la vista es, por lo que explicamos, puramente mental:

a) porque se trata de la negación de algo que no hay, y

b) porque lo que hay y se niega existe en otra realidad distinta de aquella que es destinataria de lo negado: esta realidad es precisamente un hombre *ideal —con* vista— diverso de este real que se nos presenta… *sin* vista.

Pese a que la ceguera no es nada (nada más que carencia de vista), puede hablarse de una invidencia verdadera (cuando este hombre realmente no ve) y una invidencia falsa (cuando sólo aparenta ser ciego, fenómeno frecuente en nuestras calles).

Versus *El sofista*, podemos hablar de un *no-ser* verdadero, sin necesidad de otorgarle a este no-ser realidad alguna, sino precisamente gracias a negársela.

Igualmente, pese a que la ceguera no es nada (pues el no-ser no es nada verdaderamente), sin embargo, *añade mentalmente algo* al ser del que se predica. El lenguaje no es preciso en este punto: debería decirse que al afirmar del ciego la ceguera decimos algo que no estaba dicho antes de aquel hombre como hombre. Cuando afirmamos que *ese hombre es ciego* decimos algo que no estaba contenido en la mera denominación de hombre.

Decimos que el lenguaje no es preciso, porque este *decir* del hombre ciego algo que no estaba dicho cuando sólo dijimos de él que es un hombre, es más bien un *quitar* —la vista negada— que un añadir, aunque el texto tomista aludido se refiera aquí al *añadir* más que al *quitar*.[24]

Finalmente, pese a que la ceguera no es nada, al predicarla del hombre ciego *contraemos* la especie hombre, pues no todo hombre es ciego.[25] Y esta contracción no sería posible en rigurosa lógica si no *dijéramos* de él una *diferencia* que no estuviera ya implicada en el concepto, género o especie contraída. Pero para que tal contracción se dé, ha de darse en la inteligencia simultáneamente un concepto, género o especie, al que se le pueda *añadir* —en el ejemplo de la invidencia, *quitar*— la diferencia en cuestión. El propio Tomás de Aquino, en el texto que estamos citando, nos ejemplifica que al decir que el topo es ciego no contraemos a la especie a la que el topo pertenece, pues todos los topos son ciegos.

¿Por qué decimos, entonces, que el topo es ciego, si todos ellos son invidentes? Es claro que aquí hemos pasado del nivel de la especie —topo— al nivel del género —roedor—, pues decimos que el topo es ciego ya que todos los demás roedores es-

tán dotados de vista. Y ampliando el radio de las diferencias, podemos decir que la ballena carece de patas porque la mayoría de los mamíferos cuenta con ellas.

Tomando como centro la privación —carencia de una cualidad en un sujeto que debería poseerla— podemos llegar a la privación en general, planteándonos cuestiones tan disparatadas como aquella que Aristóteles se hace en sus *Analíticos posteriores*. Tal como su comentador Tomás de Aquino nos lo relata: *"¿quare non respirat paries?"*, (¿por qué no respira la pared?), para desembocar en contestaciones no menos vagas: *"quia non est animal"* (porque la pared no es animal y carece por ello de pulmones).

Queremos decir que, tomando como centro o fundamento de nuestras negaciones —productos mentales del no-ser— a la privación, llegaremos a la negación originada no ya por privaciones determinadas en un sujeto, sino a las limitaciones generalísimas de los entes, distintos y plurales unos de otros. Pero esta amplia cuestión será fundada por nosotros más adelante.[26]

Con todo, el problema de la verdad en las negaciones no ha sido ultimado. Recordemos que se trata de precisar si en los juicios negativos se da una adecuación con la realidad, ya que precisamente lo que se niega no es real. Según hemos mostrado en el análisis de la privación, *lo que se niega, en efecto, no es real, pero sí es real la diferencia que existe entre el sujeto de la privación y el sujeto que posee aquello de lo que el primero se halla privado*. Cada una de las realidades, tomadas independientemente en sí, no nos ofrece pie alguno para la negación, ya que para que ésta tenga lugar ha de ser entendida la diferencia, la cual no se produce más que en la comparación mental entre dos realidades de

suyo independientes: si nada más conociéramos un hombre ciego no nos percataríamos de que lo es, como a nadie, excepto al curioso observador de los *Analíticos posteriores*, se le ocurre pensar que las paredes no respiran (aunque sí transpiren).

La distinción entre una realidad y otra, captada sin necesidad de otorgar realidad a la grieta que existe entre ambas (sino sólo la consideración mental de su diferencia), podría ilustrarse mediante el diverso tratamiento que las teorías filosóficas han dado al problema del *vacío*, que provoca espanto *(horror vacui)* a quien piensa en él, como la angustia que precede al pensamiento de la nada o la que se deriva de ese pensamiento.

Como sabemos, para Descartes el vacío no puede existir —y en ello tiene razón, si es que el vacío es la nada—: si en una campana de experimento se sustrajese *todo* lo que hay en ella, de manera que no quedara en ella *nada*, las paredes de la campana se adherirían mutuamente, pues no puede darse un continente sin que nada contenga.

Para Newton, en cambio, entre dos cuerpos físicos distantes, sin ningún cuerpo físico intermedio, hay *algo*, aunque no haya *nada*, pues ambas realidades corporales se encuentran situadas o contenidas en el espacio, como algo que permanecería realmente, aunque fuesen sustraídos de él todos los cuerpos físicos que estuvieran en él contenidos. La grieta entre una cosa y la otra sería real, y tendría por nombre el espacio. Este otorgamiento de realidad a lo que carece de cuerpo físico alguno es análogo a la reificación de la nada, a la que nos referimos en el capítulo VI, y a la que aún nos estamos refiriendo.

El planteamiento de Kant al problema del espacio es diferente e intermedio al que, por un lado, le da Descartes (el espacio entre dos cuerpos no existe, pues los cuerpos se juntarían al no haber nada entre ellos) y al que le otorga Newton (el espacio es algo existente entre dos cuerpos distintos, ya que ambos se encuentran ubicados en algo previo y anterior a los mismos cuerpos).

Kant recoge en su doctrina la inexistencia cartesiana del espacio vacío, por un lado y, simultáneamente, por otro, el carácter previo, anterior, y necesario para los cuerpos en Newton. La conciliación de ambas posturas antagónicas se logra en Kant considerando el espacio como algo necesario, previo, anterior a la percepción de los cuerpos, pero no siendo algo real como ellos, sino una *forma a priori* de la sensibilidad, gracias a la cual los cuerpos físicos pueden adquirir la condición de objetos ubicados (en el espacio *a priori*, y por tanto puramente mental).

Así como la noción espacial de Newton pudo analogarse con la reificación de la nada, así ahora —con más salvedades— el espacio como forma *a priori* de la sensibilidad podría ser análoga a la seudoidea de la nada bergsoniana, no porque el espacio kantiano sea una seudoidea, sino por ser una forma no extramental o inexistente, equiparable de alguna manera a una seudoforma o seudocontinente mental que englobase todos los cuerpos, o incluso un continente necesario para todo cuerpo físico posible.

La postura aristotélica respecto del espacio puede a su vez considerarse como análoga a la que guarda en relación con la nada como privación, diferencia o distinción entre una realidad que *no es* la otra.

Para Aristóteles lo que existe es un ente físico que termina o finaliza con un límite físico determinado. De forma diferente, y del todo ajena a la primera, se da otro ente que se limita en otro término, el cual es real, como el anterior, y pertenece a la realidad misma de ese ente limitado.

Entre el límite terminal del uno y el límite inicial del otro se da una distancia, un espacio, en el que *no hay nada*. Los dos entes físicos no tienen por qué adherirse el uno al otro, pues son dos entes distintos con sus limitaciones bien determinadas. Pero entre ellos tampoco tiene que haber algo diverso de los cuerpos, que Newton llamaría espacio: entre ellos no hay nada. Lo que media entre los límites mutuos de ambos cuerpos es precisamente el espacio; pero no el espacio entendido como algo existente con independencia —previa y necesaria— a los cuerpos cuyos límites son el espacio. El espacio no es más que la distancia entre los límites. Mas la distancia no es nada sin ellos, y el espacio no es una realidad diversa a la distancia. Desaparecidos los cuerpos limitados y separados, desaparecerían la distancia y el espacio, porque no habría nada real ni en un extremo ni en otro.

Lo más que podría decirse con Brentano es que el no-blanco no existe: sólo existen hombres no-blancos.

Pues bien: haciendo uso nuevamente de la analogía decimos que el concepto aristotélico de la nada es paralelo a su concepto sobre el vacío y sobre el espacio, y se distingue, también análogamente, del concepto que Descartes, Newton y Kant tuvieran del no ser si lo analogamos con el espacio, así como del que Bergson dice no tener.

Entre una entidad limitada y otra entidad limitada se da una diferencia que no es nada en sí, más que algo mental cuando ambas entidades son mutuamente relacionadas como distintas. Pero, fuera de esas realidades, la diferencia no es nada: no habría diferencia, al faltar las realidades diferentes, como no habría distancia al desaparecer los cuerpos distantes.

Gracias a la distinción que hemos establecido entre los seres limitados —considerada *a parte rei*— y la negación —considerada *a parte mentis*—, dada, pues, la diferencia que existe entre la limitación, que es real si se considera como *entidad limitada*, y la negación del ser, que es la expresión mental de esa limitación cuando se relaciona con otra *entidad limitada*, que por ser limitada es distinta, puede concluirse que en los juicios negativos hay posibilidad de verdad y falsedad, por cuanto es posible establecer una *adaequatio* entre la negación que hacemos sobre la *entidad limitada* y la limitación misma de esa entidad. Y ello, sin que se requiera *rehacer o reificar* el *no-ser* del juicio negativo, para que se adecue con un paradójico no-ser real con cuya referencia el juicio negativo resultara verdadero o falso.

Ser existencial y ser copulativo

Salvada la posibilidad de la verdad del juicio negativo, sin que sea necesaria una falsa reificación de la nada, nos resta aún averiguar la calidad ontológica del *ser* al que se refiere el *no-ser* del juicio negativo estudiado.

Señalamos antes[27] que el juicio conlleva una carga existencial inevitable, y que es por esta correspondencia con lo real existente por lo que resulta susceptible de ser verdadero o falso.

Hemos visto también que la carga existencial del juicio es más expresa en el que llamamos juicio de existencia ("Callías es") que en el denominado por nosotros juicio predicativo ("Callías es sabio"), en el cual no se afirma monopólicamente la existencia del sujeto, sino una modalidad del mismo sujeto o de la misma existencia de éste.

Pero tampoco en el segundo caso, es decir, en el juicio de predicación, se pierden las dimensiones existenciales propias de la segunda operación del espíritu, esto es, la proposición o juicio, por cuanto que al afirmar que Callías es sabio, lo que en realidad decimos implícitamente es que Callías existe siendo sabio. Se trata por tanto, simplemente, de un juicio de existencia en el que la existencia es al propio tiempo afirmada y modulada, sin que esta modulación comprometa en modo alguno la afirmación de la existencia misma.

Pero en el caso específico del juicio negativo su calidad existencial queda claramente comprometida, pues no lo ponemos como referente a la existencia, sino que practicamos justo la operación contraria: afirmamos paradójicamente la inexistencia de algo, aunque contamos como referente a la entidad positiva respecto de la cual negamos. ¿Cuál es el preciso carácter existencial de un juicio negativo que, precisamente, niega la existencia de algo?

En el tratamiento de la dimensión existencial del juicio negativo se hace imperioso el recurso a la sinonimia del ser advertida por Aristóteles[28] cuando nos dice que el ser se dice de muchas maneras (πολλαχῶς λέγεται), destacando, de entre ellas, cuando tenemos que habérnoslas con el carácter existencial del

no-ser, el ὸν ὡς ἀληές, el ser como verdadero, y el ὅν κυρίων, o ser propio de cada cosa.[29]

El ser tomado como el propio de cada cosa, es decir, el acto por el que cada cosa se erige como existente, no ofrece dudas en lo que se refiere a sus implicaciones existenciales.

En cambio, el ser como verdadero puede considerarse como un mero elemento copulativo que nos sirve para la unión de dos conceptos sin que necesariamente tengan las connotaciones existenciales que advertimos antes en el juicio de predicación "Callías es sabio". Pues bien pudiera ocurrir que en el juicio A es B, el *es* del mismo no tuviera de suyo y por sí un carácter existencial (A existe siendo B) sino que representara la mera cópula entre dos términos, A y B, al margen de toda connotación existencial.

Así considerado, el juicio A no es B no ofrecería, al parecer, problema existencial alguno, dado que el *es* que se niega no representa el ser propio de la nada (¿qué ser propio puede tener un signo gráfico como A?) sino la mera y estricta copulación entre dos extremos.

En esta hipótesis, el ser existencial y el ser copulativo quedarían disociados, al punto de que podrían constituir no ya una *homonimia* sino una ambigüedad o, para emplear el término usado por Gaos, un "equívoco múltiple".[30]

De manera que nuestro análisis del *no-ser* tendría a su vez que separarse en la consideración de la *negación copulativa* y la *negación existencial*.

José Gaos hace un intento, bastante logrado, de unir los dos sentidos, aunque también de una manera ambivalente. Por un

lado, en la proposición copulativa —en la que el ser es mera cópula— la existencia podría ser un atributo más del sujeto al que se le atribuye algo mediante tal cópula.

Al decir, por ejemplo, "la hoja es amarilla", podríamos querer estar diciendo que "la hoja es un existente de color amarillo", en donde existente es un atributo de hoja, igual que su color.[31]

Pero, por otro lado, en la proposición existencial el verbo ser sería una actividad del sujeto, más aún, la actividad principal, la de existir, mientras que el atributo que a ese sujeto existente se le atribuye sería una modulación de aquella actividad.

Estas intuiciones de Gaos son en nuestra opinión acertadas. En cualquier caso, tanto el juicio que hemos denominado propiamente existencial como el que denominamos copulativo hacen referencia indudable a la realidad extramental, bien que de distinto modo, pues en el segundo caso podría tratarse de una existencia imaginaria, hipotética o supuesta, como cuando decimos "el dinosaurio es un reptil" o "Mafalda es una niña lista".

Pero nosotros hemos ido más allá, incluso cuando las proposiciones expresivas de los juicios se encuentran en lo que hemos denominado "posición refleja", esto es, proposiciones sobre proposiciones, porque, a su vez, éstas, si son verdaderas expresiones de juicios, harían referencia a la realidad o carecerían de sentido.

Hemos de profundizar en el caso, ya antes señalado, de proposiciones que versan no sobre conceptos que son representaciones de la realidad, sino sobre símbolos que tienen una función meramente relacional, como los ya antes mencionados: si A es B y B no es C, A no es C. En tales casos parece que el *es* de

tales pro posiciones podría sustituirse por cualquier otro símbolo relacional equivalente, perdiendo así su relación con la existencia: si A=B y B≠C, A≠C.

Aun en estos casos la copulación hace una cierta relación con la realidad mediante el pensamiento que lo piensa. Puede decirse que, en tales casos, hay subyacente una realidad existencial o supuesta, tal como si las anteriores proposiciones adoptaran esta forma: "Suponiendo que A fuese un objeto real igual a otro objeto real B, y el objeto real B fuera distinto del objeto real C, entonces el objeto real A tendría que existir siendo distinto del objeto real C". O bien: "En la hipótesis de que A fuera un existente igual al existente B, y B existiera siendo distinto del existente C, entonces el existente A tendría que existir siendo distinto del existente C".

Podríamos concluir, por tanto, que todos los juicios afirmativos son juicios existenciales, aunque de diverso modo:

— Unos, los juicios de existencia del tipo "Callías es", afirman directamente la existencia del sujeto.

— Otros, los juicios predicativos o copulativos ("Callías es sabio"), afirman una existencia modulada del sujeto.

— Finalmente, otros, los juicios copulativos simbólicos (A= B) afirman una existencia hipotética o supuesta.

— Afirmamos que sólo se da el caso de un juicio en el que el *es* no puede tener referencias existenciales, sino sólo copulativas o de mera identidad: "el no-ser es el no-ser", "la nada es la nada", juicio que puede bucearse en *El sofista*. Obviamente en el juicio "el no-ser no es el no-ser", *no es* carece claramente de sentido existencial, pues el no-ser *no es* ni no-ser ni nada.

Por consiguiente, los juicios negativos, las negaciones, serán siempre negaciones de existencia, del modo que en cada caso lo fueren. Y subsiste, por tanto, ya más clarificada, la cuestión que

planteamos inicialmente: ¿cómo puede explicarse que el acto del juicio, definitivamente referido a la existencia, pueda negar la existencia misma a la que por definición ha de referirse?

Las disquisiciones anteriores sobre la verdad o falsedad de los juicios negativos (o, lo que es lo mismo, la correspondencia del no-ser con la realidad) han preparado el camino para despejar la cuestión planteada.

En "esta hoja no es amarilla" o en "este hombre es invidente", el *no* y el *in-* de las proposiciones no se refiere a ningún ser, sino más bien al no-ser que niegan; pero lo que niegan es el ser de otra proposición: en un caso, niegan el amarillo de otra hoja que sí es amarilla, y en el otro caso niegan la videncia de otro ser que es vidente. Se trata, por tanto, de una referencia indirecta a la realidad, porque no se refiere a lo negado en esta proposición, sino a lo afirmado en otra, para negarlo en ésta.

La *adaequatio real* requerida para que el juicio negativo pueda considerarse verdadero juicio (y juicio verdadero) *nos obliga a relacionar nuestra proposición negativa verdadera con otra positiva que se refiera a una realidad opuesta a la expresada en nuestra proposición. Y para que esta segunda proposición sea verdadera, debe a su vez ser negativa*.

De manera que lo que realizamos en las proposiciones negativas es, en realidad, afirmar su verdad por oposición a una proposición verdadera positiva, que expresa una verdad opuesta a la que nosotros pretendemos expresar. Se trata, por tanto, en toda proposición negativa, de una proposición en posición refleja y además, condicionada: "Es verdad que este hombre es invidente si carece de aquello por lo que decimos que aquel otro es vidente".

Dicho de otra manera, lo que hacemos en toda proposición negativa no es enunciarla en posición directa: "esta hoja no es amarilla", sino en posición refleja: "esta proposición *la hoja es amarilla* es verdadera"; o bien, "es verdad que *esta hoja no es amarilla*". Y ello tiene que ser forzosamente así por cuanto que el decir directo *no es amarilla* no es decir nada, dado que lo *no amarillo no es nada*. Paralelamente, decir que este hombre es ciego no es decir nada, porque el ser ciego no es nada efectivamente.

Me parece que éste es el sentido más propio y arquetípico del ὄν ὡς ἀληθῆς, el *ser* como verdadero, que es verdadero ser pero sólo como expresión de la verdad de una proposición que expresa el no ser de algo; sentido propio y arquetípico que puede coexistir con otros modos de ser como verdadero, veritativo o proposicional.[32]

Alejandro Llano nos previene del peligro de establecer una precipitada identificación entre el ser veritativo y el que cabría denominar "ser lógico", el que tiene lugar en las *secundae intentiones.* El ser veritativo tiene su sede, sí, en los juicios, "pero no en cuanto que éstos son operaciones del viviente intelectual, sino en cuanto que en ellos acontece la adecuación con la realidad natural, es decir, la verdad".[33] "En el ser como verdadero se apunta a las cosas desde la mente."[34]

En especial, debe tenerse en cuenta el sentido veritativo que le da santo Tomás a la expresión "es verdad que Dios existe", distinguiéndola de la proposición que expresaría el *esse propium*, el ὂν κυρίως, de Dios, que es para nosotros incognoscible.[35]

En efecto, hay al menos dos tipos de incognoscibilidad: una por carencia de ser; otra, por plenitud de ser. La ceguera es in-

cognoscible *en sí* por ausencia de ser; y, en cambio, podemos decir que es verdad que este hombre no tiene vista o es invidente. Por su parte, el *esse proprium*, la existencia propia de Dios, es incognoscible ahora *para nosotros*, y sin embargo podemos decir también que es verdad que Dios existe.

VIII. LAS CAUSAS DE LA NEGACIÓN EN GENERAL

La proposición negativa verdadera guarda una cierta correspondencia con la realidad. La proposición negativa falsa no guarda esa correspondencia, pero no por ser negativa, sino por ser falsa. No obstante, la negación misma, como tal, no tiene objeto designado, no apunta hacia ninguna entidad, no posee correlato entitativo alguno, en cuanto negación que es.

Gaos obtiene de esta circunstancia una conclusión que los estudios generales sobre la nada suelen marginar, por estorbosa: si el *no* carece de razón en los objetos, su razón de ser tiene que ser subjetiva, esto es, debe provenir del sujeto.[1] Pero el sujeto no es sólo entendimiento: pueden ser razones o motivos del *no* o de la nada tanto los actos o concepciones intelectuales como los volitivos; tanto sensaciones externas —según se verá— como sentimientos íntimos; tanto anhelos pasionales como instintos irreflexivos.

Precisamente porque las causas de la idea de la nada, o del *no*, o de la negación que los produce son subjetivas, y precisamente porque el sujeto no es sólo, ni con mucho, inteligencia, el origen de la idea de la nada no nos presenta un mero problema gnoseológico, sino también, y sobre todo, antropológico.

La carencia, pues, de un estudio serio y detenido sobre las causas, razones de ser o motivos de la idea de la nada constituye una falla de la antropología, que aquí quiere ahora corregirse de alguna manera.

Para ello remontémonos al inicio de nuestro capítulo VI, en el que se observó que para José Gaos la palabra, concepto o ex-

presión no sólo es designativa (denotativa o notificativa) de objetos sino también significativa de estados interiores del sujeto. La idea de la nada, pues, no puede denotar realidades extramentales, sino sólo connotarlas; pero incluso la connotación misma producida por el *no* tiene una razón de ser subjetiva. *Por tal causa, la idea de la nada más que connotación de algo real extramental es significativa de estados o acciones subjetivas*. El sujeto psíquico no se conocerá a sí mismo de modo completo ni tendrá acceso al conocimiento de otros sujetos si no conoce los estados, acciones y motivos subjetivos por los que las proposiciones negativas se producen.

El conocimiento del yo se lleva a cabo, generalmente, gracias a las expresiones afirmativas, especialmente cuando hablan de sí mismo: son entonces indudablemente significativas de una subjetividad. Lo son también tales expresiones cuando van acompañadas de signos no verbales: la interrogación, la interjección, los signos de admiración o de duda, etc. Incluso siendo verbales, cuando no cambian el contenido de la palabra misma, pero sí el tono o fuerza de voz, *significan* más que lo que *notifican, denotan* o *connotan*. Algo semejante ocurre en el lenguaje escrito, no ya con los signos, sino con las cursivas, las negritas, las mayúsculas, con las que se nos llama la atención no ya de lo que el sujeto dice, sino de la importancia, o extrañamiento, según el caso, de lo que está diciendo (las letras cursivas pueden significarnos ambiguamente los dos estados de ánimo referidos: fuerte adhesión o desapego).

Aunque con una dimensión mucho menos significativa del yo, Alejandro Llano, en el inicio de su *Gnoseología* distingue con decisión en todo juicio el *contenido proposicional* y la *fuerza*

asertiva, relacionando lo primero con el estado de verdad y lo segundo con el estado de certeza.

No podemos marginar tampoco el inmenso campo del lenguaje no hablado: la expresión del rostro, la naturaleza de los gestos, la postura, compostura o descompostura, etcétera.

Pero, además de todo ello, no han de dejarse de lado los juicios negativos. Si bien, como hemos dicho, no derivan sólo de la subjetividad, sino que tienen como referente *connotativo* —no denotativo— a los objetos que connotan, su razón de ser o motivo tiene un claro carácter personal. Ésta es la causa por la que Gaos nos dice que entre las proposiciones *enunciativas* (o notificantes, o denotantes, o connotantes) y las proposiciones *significativas* (especialmente las que vienen integradas por *signos* que *significan* estados del sujeto) "la negación ocupa [...] *un singular puesto intermedio*"?[2]

Este *singular puesto intermedio* es lo que otorga a la negación la importancia antropológica a que nos referimos.

Porque en el hombre no hay acciones puramente extramentales (no serían humanas), como tampoco las hay puramente objetivas. Si, por un imposible, el ser humano no estuviera abierto al exterior mediante los sentidos precisamente exteriores, sería incapaz de sentimientos, voliciones y pensamientos. Quiere esto decir que todas las acciones humanas, de forma paralela a la negación, ocupan un singular puesto intermedio entre lo meramente subjetivo y lo puramente extramental. Y es en este plexo objetivo-subjetivo en donde se encuentran los aspectos más ricos de la antropología.

Como el hombre no es —dijimos— sola inteligencia, tampoco la negación se localiza monopólicamente en el juicio intelectual. Se dan, además, lo que Gaos ha denominado negaciones prácticas, a diferencia de la negación verbal que puede considerarse puramente teórica (si la pura teoría fuera un fenómeno posible). La negación comienza a adquirir una tonalidad práctica cuando se refiere a un sujeto, sea propio, como negarse a sí mismo: autodenigrarse, o menospreciarse; sea ajeno, como las negaciones que produce lo que antes[3] hemos denominado *sentido axiológico de la nada:* anonadamiento de alguien, cuya confusión con el *sentido ontológico de la nada* es origen de no pocos quebraderos de cabeza.

La negación práctica tiene aun un mayor acento antropológico, pues en ella es importante atender al destinatario del *no*, que ha de ser un sujeto aprehensor del *concepto*, justamente porque el *no* carece de objeto.[4]

Pueden darse muchas formas y tipos de negación práctica: la principal de ellas es la mentira: "negar lo que se piensa diciendo lo contrario a lo que se piensa". Anótese también la elocuencia del silencio; negar el objeto de una acción material; negarse a ejercer un acto debido, solicitado, o mandado; negar el amor que se siente; rectificar lo hecho; renegar.[5]

Un *inventario* de negaciones prácticas puede encontrarse en Heidegger, quizá con un matiz más subjetivo que en Gaos. Como ya vimos, la negación intelectual o verbal para Heidegger "no tiene capacidad reveladora de la nada".[6] De ahí que la negación práctica se sitúe en el existencialista alemán por encima de esa negación intelectual o verbal: "la dureza de la acción *hostil* y

la aspereza del *execrar*, el dolor del *rehusar*, la inexorabilidad del *prohibir*, la anarquía del *renunciar*".[7]

Pero, en cualquier caso, el *no*, la nada, la negación, incapacitados para la denotabilidad objetiva o extramental, exigen con fuerza la referencia subjetiva. Como lo ha afirmado Antonio Millán Puelles, la pura objetualidad —que es la que corresponde a la nada, sin referencia extramental alguna— *no implica el ser del objeto, pero sí el del sujeto*.[8]

A tal grado es esto cierto, que podemos añadir un punto más allá del señalado por Millán Puelles. No sólo hemos de estudiar el fenómeno del *no* y de la nada en posición refleja (analizando la proposición "esta hoja no es amarilla", como tal proposición); si analizáramos el acto noético de la negación (la *noesis* negativa y no el mero *noemata* negativo), de modo y manera que no estudiáramos sólo las implicaciones de la proposición "esta hoja no es amarilla", sino la más completa del "yo niego que esta hoja sea amarilla", o el "yo pienso que esta hoja no es amarilla", entonces el carácter directamente referente de la nada al sujeto que la piensa resultaría obvio, pues el pensamiento de la nada, la negación total, el "no hay nada", como opuesto al "hay ser" de Eduardo Nicol,[9] adoptaría la siguiente forma: "yo pienso en la nada". Y en tal virtud, la nada total ontológica ("yo pienso que no hay nada"), sería contradictoria, pues en el "yo pienso" estaría afirmando de un modo cartesiano inequívoco mi propia existencia, mientras que en el "no hay nada" la estaría negando. O, para decirlo más propiamente, no puedo pensar que no hay nada, pues al menos existo yo, que lo pienso.

Por ello es preciso analizar tanto el fenómeno del *no* y la nada en posición refleja cuanto el mismo juicio de la negación,

porque el juicio de la negación implica la afirmación del sujeto que emite el juicio.

No nos puede sorprender que la nada carezca de objeto: al contrario, lo sorprendente sería que hubiese algún objeto que correspondiera a la nada. En cambio, sí debe sorprendernos que se dé el concepto de la nada, "este insólito, extraño, casi siniestro concepto sin objeto".[10]

A esta sorpresa no podemos responder más que con nosotros mismos. Ya dijimos que en la realidad no encontraremos para la idea de la nada *asidero alguno: non ens non habet in se unde cognoscatur*, el no ser no tiene en sí nada a partir de lo cual pudiera conocerse.[11] La respuesta es —insistimos— el propio sujeto: "el no-ser se conoce en la medida en que el entendimiento lo hace cognoscible".[12]

El entendimiento no se encuentra, a su vez, montado en el aire, como quieren algunos autores de la *teoría del conocimiento*, sino que se encuentra en un sujeto vivencialmente rico. Diríamos que la solución al problema del surgimiento de la nada debe encontrarse en el entendimiento, pues la idea —en cuanto idea, aunque idea de *nada*— es algo preponderantemente intelectual, pero de un entendimiento que se encarna en otros fenómenos existenciales del ser humano, los cuales deben ser atendidos para que el nacimiento de ese "siniestro" concepto de la nada pueda a su vez entenderse.

En efecto, la inteligencia, cuando, en el acto peculiar que analizamos, hace cognoscible el no-ser, no se comporta de una manera meramente pasiva o receptiva. Ni siquiera el acto de negación puede denominarse *aprehensivo*, pues no hay ahí nada

que aprehender; ni siquiera podemos decir que *hemos aprehendido la nada*, ya que es inaprehensible.

Por esto señala Millán Puelles que algunos entes de razón, entre los que nosotros incluimos indudablemente la nada (aunque el filósofo andaluz no lo haga), *se constituyen exclusivamente en actos judicativos*,[13] pues el juicio es un acto ejercido de manera *productiva* por el entendimiento, y en el que, además, es consciente, como veremos,[14] de que el juicio es suyo, proviene y arranca de sí mismo.

Aunque dice García López que "la operación del entendimiento no es formalmente productiva, sino simplemente aprehensiva",[15] no deja de citar un texto de Tomás de Aquino que, para el problema del juicio negativo, viene muy al caso: "cuando el entendimiento juzga de las cosas no es pasivo frente a ellas, sino que es más bien en cierto modo activo":[16] de aquí proviene precisamente la posibilidad de la nada y del error (si bien ya dijimos, frente a *El sofista*, que no debe identificarse el error con el no-ser).

Este carácter activo de la judicación y, más aún, de la judicación negativa, no significa, sin embargo, que el entendimiento actúe por sí mismo como una operación aislada y exenta de toda influencia: ni influencia objetiva, como ya hemos visto, ni tampoco influencia subjetiva. Esto es precisamente lo que queremos contravenir: un entendimiento que niega por sí mismo, de manera aséptica e independiente, su propio objeto formal, que es el ser. Especialmente porque, aun empleando términos no apropiados para una actividad noética, en la negación no estamos *produciendo* sino *destruyendo*.

Por tal razón el mismo García López se pregunta: "¿dónde habrá que buscar la eficiencia [...] de las negaciones [...]?"[17] Porque existen, sí, sujetos con alguna falta o limitación o defecto (pero la falta, la limitación o el defecto no pueden existir formalmente como tales,[18] "pues el no-ser no puede entrañar ninguna entidad").[19] Hay que repetir, aunque sea hasta la saciedad, que las concepciones negativas no pueden ser *causadas* por las cosas, sino sólo por nuestro entendimiento.

Sabido es que todos los conceptos de nuestra inteligencia no tienen otra causa eficiente que la inteligencia misma. En filosofía aristotélica es lugar común que la eficiencia que se lleva a cabo en el acto de entender deriva del entendimiento agente que actualiza los inteligibles a partir de las esencias universales de las realidades sensibles, potencialmente contenidas en lo singular concreto. Estas esencias en potencialidad de universalización intelectual hacen el papel no de causa eficiente, sino de *causa ejemplar*, ya que el entendimiento agente actúa tomando tales esencias como aquello a lo que atiende para elaborar el concepto; el concepto se hace *ad instar*, al modo como la esencia se halla potencialmente contenida en la realidad sensible.

No es fácil comprender el papel específico de las realidades sensibles como causa ejemplar de los conceptos inteligibles, ni podemos aquí emprender la tarea de su comprensión. Pero lo que quiere decirse, cuando nos preguntamos por la causa, motivo o razón de ser de ese concepto peculiar que es el *no* o la *nada*, es que no estamos preguntando por la causa eficiente (la respuesta es pagada: la causa eficiente es el propio entendimiento, como en todos los conceptos), sino por su causa ejemplar.

Pues bien, si la comprensión del papel como causa ejemplar por parte de las realidades sensibles resulta difícil de entenderse, en el caso de los conceptos que representan positivamente a tales realidades, la comprensión de la realidad sensible como causa ejemplar de sus propias negaciones se torna no ya difícil, sino imposible.

La parca y austera propuesta de Aquino a tan arduo asunto es la siguiente: "el no-ser que se da fuera del entendimiento no es la causa eficiente de la verdad, sino la causa quasi-ejemplar".[20]

Pasemos por alto ahora que la expresión *el no-ser que se da fuera del entendimiento* parece un *lapsus* tomista, que incurre en la poderosa corriente histórica y antropológica por la que los filósofos se inclinan hacia la reificación del no-ser, asunto que atendimos ya expresa y declaradamente.[21] Detengámonos sólo en la propuesta de que ese no-ser —dondequiera que se encuentre— es causa *quasi*-ejemplar.

No parece aceptable en principio definir como causa *quasi*-ejemplar precisamente a aquello que da pie para negar la propia causa. A falta de mayores explicaciones, contamos nosotros con el recurso —que nunca ponderaremos bastante— de distinguir entre la limitación —que se da fuera del entendimiento en forma de *entidad limitada*— y la *negación*, que es un juicio propia y claramente intelectual, como hicimos ver en nuestro capítulo anterior.

Siguiendo la propuesta de Aquino, la *limitación* sería la causa *quasi*-ejemplar de la negación.

Ello se ve más fácilmente, como ya dijimos entonces,[22] en el caso de las privaciones: la falta de vista en este hombre, es la causa *quasi*-ejemplar de que le neguemos su videncia. Pero es una causa *quasi*-ejemplar porque la in-videncia es in-existente, y no puede ser causa de nada. La causa ejemplar de esta negación sería la videncia del hombre en general, que se niega en el caso de este hombre en particular: pero es causa *quasi*-ejemplar precisamente por ser negada. Dicho de otro modo: la causa *quasi*-ejemplar que origina *la negación de la videncia en este hombre determinado* consiste en la negación de la causa ejemplar de *la afirmación de la videncia del hombre en general*.

Por esto mismo puede decirse que es muy distinta, radicalmente distinta, la invidencia de un hombre de la de un topo. Pero cabe aún, imaginativamente, un caso intermedio, aunque dramático, de privación, como el que tétricamente describe José Saramago en *Ensayo sobre la ceguera* (1995), en donde se relata la situación aterradora de un mundo trágico: la epidemia de ceguera fulminante que se abate sobre una ciudad no identificada.

Aun así, aunque no hubiera ningún hombre con vista, la ceguera sería una privación para cada uno, pues, a diferencia del topo, *el hombre está hecho para ver*. No cabría aquí, tal vez, el ser de la vista de un hombre determinado, con respecto al que este otro, no vidente, sufriese una privación; pero sí cabría el ser que le corresponde a la esencia paradigmática del hombre, tomado universalmente, respecto de que este hombre individual padecería de una grave carencia.

A partir, no obstante, del *Ensayo sobre la ceguera* podemos remontarnos más allá. Porque Saramago, en *Todos los nombres*,[23] hace reflexiones sobre el triste destino del hombre —"fuimos,

somos y seremos polvo"—. El protagonista de la novela —la única persona que tiene nombre propio en ella— lleva una existencia insípida sin hallar —más que imaginativamente— resquicios de dignidad a su existencia anodina constituyendo, como se lee en una crítica de su obra, una parábola estremecedora y nihilista sobre la existencia humana: más allá de todos los nombres "sólo se encuentra la muerte, y después la nada".

Todos los nombres —como aquellos ciudadanos pacientes de una ceguera visual— se encuentran carentes de visión metafísica, ciegos respecto del más allá: sólo ven nada, es decir, no ven. El agnosticismo que padecen es una invidencia que se capta sólo ante un concepto paradigmático del hombre, por cuya esencia está hecho para ver más allá de lo visible.

Como hemos dicho repetidamente, lo anterior resulta más sencillo de entender por cuanto que la ceguera es la negación de una cualidad en un sujeto (esto es la privación), cualidad que tal sujeto debería tener (esto es la privación en cuanto tal), si se compara con la naturaleza específica del hombre al que este hombre ciego pertenece. La vista es la causa ejemplar de la afirmación, y la falta de ella, la causa *quasi*-ejemplar —por comparación negativa con la primera— de su negación.

En cualquier caso, en un asunto tan complejo debe preferirse siempre una proposición negativa expuesta en su forma lógica de negación, y no una proposición positiva en la que subyace una negación implicada. En lugar de afirmar *hay ceguera* o *este hombre es ciego*, resulta preferible decir que *este hombre carece de vista* o *este hombre es in-vidente*, o *este hombre no es vidente*.

Resta aún un misterio, que queda agudamente puesto en la mesa por García López:[24] ¿cómo puede el entendimiento hu-

mano conocer los defectos en general? "Desde luego, es un hecho que los conoce, y que este conocimiento es un cierto bien, o una perfección para él", es decir, para quien los conoce.[25]

No hay duda de que el conocimiento de la ceguera es un hecho. Es un hecho que *podemos ver* que aquel hombre *no puede ver*. Y este hecho es para nosotros —no para el ciego— un cierto bien, especialmente si el hombre en cuestión pretende ser el conductor de nuestro automóvil.

En el caso de la privación, en el que se da un obvio enfrentamiento entre el ser de la realidad y el deber ser de ella, el misterio se atenúa, sin desaparecer; pero en el caso de la limitación general aparecen planteamientos más complejos que los hasta aquí manejados.

Por de pronto, habrá que distinguir entre una causa *quasi*-ejemplar que es *ocasión de* nuestras negaciones, y una causa *quasi*-ejemplar que *nos constriñe a* tales negaciones. Si la privación pudiera quizás encontrarse en el segundo caso, ¿hay alguna limitación simple que nos obligue, como causa *quasi*-ejemplar, a una negación?

El misterio no podrá esclarecerse, por de pronto, más que recurriendo a las claves existenciales del sujeto que niega y no sólo a la clave intelectual del acto de negar.

Estas claves existenciales son muy disímbolas en la historia de la filosofía. Señalamos en primer lugar, por primacía histórica, *el error* del que se ocupa, como ya dijimos, *El sofista* o *Sobre el ser*, de Platón. Es un *error* pensar que el *error* es un fenómeno intelectual. Al contrario, el error se da siempre por causas exó-

genas al entendimiento, imputables todas al sujeto que piensa, pero no al pensamiento del sujeto.

Dando un salto de siglos hacia adelante, el entendimiento inicia sus análisis sobre la nada, el no-ser, la negación, lo negativo, a partir de vivencias muy heterogéneas, de diverso valor antropológico.

Anticipándose a todos, Baudelaire (y después Sartre y Octavio Paz) relaciona la nada con el *aburrimiento*. Kierkegaard parte de la *soledad* del sujeto; Jaspers, del *fracaso;* Heidegger, del *ser para la muerte;* para Marcel la vivencia de la nada surge y se revuelve especialmente de y por la *disponibilidad;* para Camus, del *exilio* en que nos encontramos al hallarnos en este mundo.

Es tal vez en Jean-Paul Sartre en donde encontramos la variedad más disímbola de estas vivencias: *la náusea* o sentimiento experimentado al descubrir que detrás de la realidad del ser que nos abotarga no hay nada; la *decepción*, cuando la realidad no responde a nuestras expectativas; la *ausencia*, fenómeno que Sartre relaciona con el anterior y que Machado y Octavio Paz modularán como ausencia del ser amado;[26] la *angustia*, en la que la libertad se capta a sí misma como carente de fundamento; la *frustración* resultante de transferir nuestras esperanzas a la realidad que no colma nuestras expectativas.[27]

Pero quien les da una quintaesencia a estos fenómenos existenciales en torno a la nada es sin duda Martin Heidegger, que se densifica en "el encontrarse el ser existencial mantenido dentro de la nada fundado sobre la angustia",[28] al grado de que se pueda repetir que estamos ante una *metafísica romántica* que interpreta los *estados de ánimo* en clave de experiencia metafísica, la cual, aunque pugna por expresarse en conceptos e ideas,

mantiene siempre la referencia al sentimiento, o a trances subjetivos que desencadenan un proceso de análisis más, diríamos, atractivo y emocional.

Procuraremos nosotros ceñir nuestra investigación etiológica de la nada a lo que con ella sucede en las facultades fundamentales del hombre, el entendimiento y la voluntad, y especialmente el primero, pues advertimos que la *idea* de la nada es ante todo un problema intelectual, aunque no únicamente.

Más aún: ninguna de nuestras vivencias existenciales —ni siquiera las mociones volitivas— puede generar la idea del no-ser, a menos de que sea asumida por la inteligencia.

No obstante, huiremos también de la consideración intelectual pura, pues todo concepto contiene, como hemos visto, profundas incidencias existenciales, basándonos, especialmente, en el principio tomista según el cual no es el entendimiento el que entiende ni la voluntad la que quiere, sino el hombre mismo —*hic homo*—, por medio de ambas facultades.

IX. EL PROCESO DEL ENTENDIMIENTO

Para no pocos aristotélicos y tomistas el insurgir de la idea de la nada es una de las evoluciones naturales de la inteligencia del hombre. Ello, sin necesidad de apelar a ningún objeto específico que se ofreciese a la inteligencia del hombre: el entendimiento, dentro de su mismo natural proceso endógeno piensa en la idea de la nada sin que sea necesario recurrir a otra razón o motivo fuera de ese mismo proceso.

Esta consideración, que podría calificarse de mecanicista, si quisiéramos hablar con dureza, proviene más bien de una profunda falta de consideración sobre el tema, ya señalada por Millán Puelles, al decirnos que sobre los análisis del origen de los entes de razón "es muy poco lo que en la Escuela se explica",[1] por lo que García López nos dice que se trata de una cuestión muy compleja que no puede abordarse más que, diríamos, monográficamente.

Es verdad, como ya hemos repetido, que el no-ser no cuenta en sí mismo con algo por lo que sea susceptible de conocerse, sino en la medida en que el entendimiento lo hace cognoscible,[2] y ello nos inclina a pensar en los puros procesos intelectuales como originantes de la idea del no-ser. Pero también es verdad que la negación del ser no puede considerarse, sin más, como una etapa *quasi*-hegeliana del proceso del espíritu. Debe haber algo que dé pie a esta negación.

Entre los que piensan que es el proceso mismo del entendimiento el que da origen a la idea de la nada, podríamos calificar dos grandes corrientes en cierto modo complementarias, según

que sus reflexiones sean preferentemente gnoseológicas u ontológicas.

Se encuentran aquí entrelazadas dos cuestiones distintas, pero afines: el análisis del acto de negar el objeto (cuestión gnoseológica) y el análisis del *no* mismo del objeto negado (cuestión ontológica).

Para uno de los más grandes defensores del tomismo, Manser, el nacimiento de la idea del no-ser se explica por la misma naturaleza de la inteligencia, que procede componiendo y dividiendo, por la afirmación y la negación, por el *sic et non:*

> La razón más profunda de toda esta génesis se encuentra en que *intellectus cognoscit componendo et dividendo*, y el fundamento de esta razón está en que nuestra inteligencia procede de la potencia al acto, dividiendo, comparando, uniendo lo conocido con base en las oposiciones. Yo creo que en una época en que los psicólogos modernos señalan la importancia del contraste y de las oposiciones con tanto ímpetu en la adquisición y aclaración de nuestros conceptos, el principio tomista [de contradicción, que opone el ser al no ser] debería ser elevado al puesto de honor que merece.[3]

Y más adelante afirma:

> Puesto que conoce por necesidad *componendo et dividendo*, el entendimiento humano, de suyo, *ex natura sua*, juzga siempre que los términos del juicio se le muestran claramente. Y en su primer juicio, contemplando el contenido del ser abstraído y de su negación, emite el juicio acerca de la incompatibilidad del ser y del no-ser por necesidad natural y espontáneamente.[4]

Nada tenemos que decir acerca de la naturalidad y espontaneidad con la que el entendimiento opone el ser al no-ser; pero Manser ha omitido aquí el paso que nosotros buscamos. Asume que, por naturaleza, el entendimiento procede afirmando y negando, lo cual es inobjetable. Pero ello no nos permite admitir que siempre que se da una afirmación acaece una negación, y

menos aún resulta permisible que, una vez afirmado el ser en su primer juicio, haya de darse un segundo juicio en que se niegue precisamente lo afirmado en el primero. No sólo no resulta permisible, sino increíble.

Que la inteligencia del hombre proceda componiendo y dividiendo, esto es, afirmando y negando, nos manifiesta sólo la debilidad de nuestro entendimiento, que no conoce por intuiciones exhaustivas del objeto, sino que procede parcial e imperfectamente, abstrayendo, para luego unir y dividir, y discurrir. Ello nos pone de manifiesto también por qué nuestra inteligencia, una vez aprehendidos los conceptos aislados —en el grado en que lo hace— requiere negarlos o afirmarlos entre sí por medio de juicios; y es ésta también la razón por la que esa misma inteligencia, conocidos el ser y no-ser, ve su inmediata y radical oposición, expresándola en un primer juicio.

A ello sin duda alude Manser, pero el hecho de que el entendimiento proceda por afirmación y negación, de un modo general, no explica que a *esta* afirmación deba seguir necesariamente *esta* negación (negación, además, que niega lo que acaba de afirmarse). Se requiere un *plus* que se añada al mero proceder genérico natural de la inteligencia.

Admitimos sin duda con Manser que la razón *más profunda* de la negación en general es ese proceso del *sic et non* intelectivo, pero esta razón más profunda no nos es útil para hallar la causa del origen de la negación del ser en el instante inmediatamente posterior a su afirmación, presupuesto previo para formular el principio de no contradicción, requisito a su vez para proseguir el despliegue del proceso intelectual.

La misma opinión de Manser es, por cierto, la de De Munnynch: "a la idea del ser se opone, al menos, la idea del no-ser, y esto de una manera primordial. Nuestra inteligencia conoce *componendo et dividendo*, por la afirmación y negación, la una es tan importante como la otra".[5]

Incluso hemos visto ya[6] cómo el cardenal Zigliara, en una actitud más audaz que estas dos anteriores, llega a la conclusión de que el primer conocimiento del ser es el del ente *come contrapposto dell nulla*, "como opuesto a la nada".[7]

Distínganse, desde luego, estas posiciones de la mantenida por Burloud, el cual, en su análisis intelectual de los primeros juicios, encuentra en ellos —como muchos aristotélicos— la certeza de la imposibilidad de la contradicción; y explica esta certeza por medio de una categoría *a priori*, que llama oposición de contradicción (la oposición entre el ser y el no-ser), que presupone las categorías del contraste, la oposición, la heterogeneidad.[8] (No olvidemos que Kant enumera, junto a la categoría de la realidad, la categoría que niega esta realidad.)

En este sentido ni Manser, ni De Munnynch o Zigliara podrían calificarse de kantianos, pero se da, al menos en este punto, una sospechosa coincidencia con Burloud, pues, *para éste, por la categoría del contraste, una vez concebido el ser, concebiríamos inmediatamente después el no-ser*.

Son varias las respuestas tomistas al origen de la idea de la nada que recurren al solo desarrollo del entendimiento, las cuales Luis Clavell califica con razón como *no convincentes*.[9]

Tal sería, por ejemplo, en estrecha continuación con los anteriores, la de H. D. Gardeil, para quien la negación (se supone

que la negación del ser) deriva de una pura actividad intelectual, una reacción absolutamente original del espíritu, definida por sí misma.[10]

El propio Luis Clavell se aproximaría a esta idea cuando nos dice que la noción del no-ser aparece como algo fundado sobre la realidad misma limitada y diversa, *en nuestro mismo suceso de captarla*, [11] si no fuese porque la idea del no-ser no deriva para él de la captación de la realidad pura y simplemente (y tales son las opiniones a que acabamos de referirnos): se requiere que la realidad se capte como *limitada* y *diversa*, lo cual hace de esta afirmación algo sustancialmente distinto de las anteriores, como veremos después.[12]

Estas posturas encuentran incluso un apoyo bibliográfico tomista difícilmente excusable: "En los primeros conceptos las proposiciones negativas son inmediatas, como si lo uno se encontrase en la intelección de lo otro".[13]

Pero consideradas así, ante estas opiniones gnoseológicas, según las cuales a toda afirmación sigue una negación (y a ello se debe que neguemos el ser inmediatamente después de afirmarlo, operación que Gaos acaba de denominar con el fuerte apelativo de *siniestra)*, bien podría tener razón Antonio Machado cuando nos dijo que "el concepto de no-ser es la creación más específicamente humana",[14] en donde el concepto de *creación* estaría técnicamente bien aplicado, ya que el no-ser saldría del entendimiento mismo, sin motivo o materia alguna. Y razón tendría Gaos al hacer una afirmación idéntica, si bien Machado parece referirse a la creación de la nada como algo,[15] y Gaos se refiere a la creación de la nada como nada.[16]

Ángel González Álvarez[17] afronta el tema refiriéndose directamente a la relación de la idea del no-ser tanto para formular el principio de no contradicción como para el esclarecimiento de la idea misma del ser.

Según González Álvarez, las dos posturas contemporáneas opuestas frente al problema son Bergson y Heidegger. Bergson, al declarar la idea de la nada como la falsa solución a un problema inexistente, según vimos en el capítulo III. La nada, dice González Álvarez, carece de eficacia en Bergson para clarificar el ente. Y Heidegger, por el contrario, sosteniendo la primacía de la nada sobre el ente: "La existencia humana no puede habérselas con el ente si no es sosteniéndose dentro de la nada", cita de Heidegger, para quien, dice, la pregunta "¿por qué hay ente y no más bien nada?" es la cuestión fundamental de la metafísica.[18]

González Álvarez adopta una prudente postura intermedia. Deja en suspenso el problema fuerte de la etiología misma de la idea de la nada, esto es, no se plantea ni resuelve el problema de la causa eficiente de la negación del ser, a fin de limitarse a una etiología finalista: confiesa —en contra de Heidegger— que una revelación del ente desde la nada no es posible. Pero, al mismo tiempo, observa que el ente se nos revela haciéndose más patente y claro en su oposición a la nada. Parecería que el ente adquiere perfil al destacarlo en la penumbra de la nada.[19] "Se configura entonces [el ser] como *algo* que no es nada […] Y debe tener una posición de sí propia, una autoposición: es la existencia destacándola de la otra orilla de la nada".[20] De esta manera aparece, si no la necesidad de un proceso intelectual por el que se niegue el ser, brotando en nuestro pensamiento la

idea de la nada, sí al menos la necesidad de la idea de la nada para anteponer el ser y para que adquiera no sólo un perfil, sino "una consistencia definida, una cierta estabilidad y fijeza".[21]

Esta posición —que en González Álvarez sólo se insinúa— puede considerarse tipificada en Jacques Maritain, para quien "el contenido de la nada es el ser afectado por el signo de la negación, es el no-ser. Basta la actividad propia de la inteligencia para formar tal idea".[22] Es evidente que nosotros nos encontramos de acuerdo con lo primero, pero no con lo segundo: para que la inteligencia niegue el ser no basta la inteligencia, aunque sea la causa eficiente de la negación, pues la causa eficiente —excepto en el caso de Dios— no se basta a sí misma en ningún caso. Por ello tampoco podríamos suscribir que "un juicio negativo […] no supone más que él mismo y la actividad del espíritu",[23] pues —dice— no tiene lugar el buscar en la negación algún elemento positivo.[24] En efecto, un extremo es admitir que la idea del no-ser sea la reproducción de un objeto exterior, lo cual es inadmisible,[25] y en ello quiere fijarse el filósofo francés, pero el otro extremo, que tampoco puede admitirse, sería pretender que esta idea se produce únicamente a partir del acto de negar el ser, *sin que se dé ninguna causa, razón, motivo u ocasión de tal acto negativo.* Una cosa es, en efecto, otorgarle a la idea del no-ser un contenido ontológico del que carece, y otra considerar que la negación en la idea negativa insurge por un acto del espíritu que carece de razón suficiente, o que no posee un motivo verdaderamente racional.

Maritain apoya su opinión en un texto al parecer inobjetable del propio Tomás de Aquino: "Por lo mismo que se conoce la cosa se conoce la privación de la cosa; de ahí que una y otra se

conocen por la presencia de la forma en el entendimiento".[26] Rosset se apoya también en este texto que alude de modo expreso al conocimiento de la *privatio formae* para explicar, si no el origen de la idea del no-ser, el origen paralelo del principio de no contradicción: "quien conoce explícitamente algún objeto conoce, al menos implícitamente, su opuesto".[27]

No sólo es el texto de *De Veritate* que acaba de transcribirse el que nos daría pie para considerar que ya en el concepto de ser —y por tanto en el ser concebido— se encuentra subyacente —como un gusano, diría Sartre— un no-ser que inmediatamente le sigue. El *corpus* mismo del artículo citado lo dice expresamente de otra manera: "el que conoce la afirmación tiene que conocer la negación"; por lo mismo que se conoce algo se conoce también su privación y su contrario".[28]

Parece ser que se confirma el hecho noético de que los conceptos primeros y simples se notifican mediante negaciones no complejas ni articuladas, sino con la primariedad y simplicidad con que se dan los mismos conceptos que originan *("prima et simplicia per negationes notificantur")*.[29]

Esta versión del origen del no-ser cuenta con raíces muy antiguas. Ya se lee en *El sofista*, según nos lo hace ver Francisco Samaranch, que "nada es ello mismo sin ser distinto de lo demás",[30] pues "todo lo que se enuncia y afirma se opone en cuanto que se distingue".[31]

No puede ponerse en tela de duda que el conocimiento de algo implica simultáneamente el conocimiento de todo lo que no es aquel algo conocido. Nuestra tesis, no obstante, es que ese conocimiento simultáneamente *implicado* no *explica* por sí mismo el surgimiento de la idea del no-ser o de la negación de

aquel algo conocido o afirmado. Es verdad que en el sustrato del conocimiento que tenemos de una realidad determinada se halla un conocimiento —implícito, como dijo Rosset— de la privación de la misma. *Pero estos dos conocimientos no son dos ideas.*[32] *Se trata de una sola idea, que corresponde a una sola forma, como lo dice santo Tomás en uno de los textos aquí traídos.*[33] No hablando expresamente del ser y del no-ser, que son contradictorios entre sí, sino de los contrarios (como blanco o no blanco) afirma *que in anima est quodammodo una species contrariorum*, hay de alguna manera un solo concepto para ambos contrarios.[34] Nos sentimos autorizados para asumir que lo que se dice aquí de blanco y no-blanco, vale también, analógicamente, para el ser y el no-ser, pues —si no hay una nueva concepción— ambos se implican dentro de una sola especie o concepto. Conociendo *hombre* sabemos también, en cierto modo, implícitamente, y sin idea diferente ninguna, *todo lo que no es hombre*. Pero esto no nos conduce al hecho noético de pensar explícitamente la idea *no-hombre* cuando pensamos en *hombre*.

Una serena y objetiva introspección fenomenológica de nuestro conocimiento se encontraría en desacuerdo con esa pretensión de una doble idea permanente en cada idea pensada; en desacuerdo con el supuesto de que el conocimiento implícito de la privación de la forma —dado indefectiblemente en el pensamiento de esa forma— posea un carácter objetivo en el pensamiento, recibiendo de la inteligencia una existencia ideal, por la que se convertiría en idea, en verdadero objeto suyo.

Al no darse dos ideas diferentes, tampoco tendría lugar el juicio negativo que establece la mutua diferencia objetiva de ambas. De diversa manera se comporta el conocimiento expreso de

las privaciones de las que se originan parcialmente las negaciones correlativas, tal como fueron por nosotros analizadas antes.[35] Cuando conozco que un hombre es ciego, objetivo en mi mente dos conceptos: el conocimiento de hombre ciego me conduce mentalmente al conocimiento de un hombre con vista, porque lo presupone. No pensaría que este hombre carece de vista si no estuviera pensando expresamente en que el hombre, por naturaleza, es vidente. No obstante, es aquí el concepto negativo el que exige la presencia del objeto positivo —como lo hemos visto en el capítulo citado—; pero el concepto positivo no exige la consecuente e inevitable presencia del negativo. No siempre que pienso en un *hombre vidente* tengo que pensar en un *hombre ciego*, concibiendo a éste en una idea objetiva diversa de la que he elaborado para pensar en el *hombre vidente*. Si bien haya que reconocer, con Amalia Quevedo, que "el conocimiento de uno de los opuestos es ayudado y reforzado por el conocimiento del otro".[36] Aunque aquí no tiene lugar una estricta simetría: "el no-ente es relativo al ente, pues no puede conocerse sin éste, mientras que el ente es inteligible por sí mismo, sin necesidad —*versus* Zigliara— de referirse al no-ente".[37]

Lo que hemos dicho de los conceptos (ser, no-ser; hombre, no-hombre) puede también asegurarse de los propios juicios. Es verdad que todo juicio afirmativo implica el supuesto de un juicio negativo; y que la verdad de la afirmación supone la falsedad de la negación, si se refiere a los mismos términos. Pero esta suposición no conlleva el hecho de que se den dos juicios realmente formulados. Lo más que podría admitirse es lo que se denomina, en términos escolásticos, una *implicitud interpretativa*. Si formulo el juicio "esta hoja es amarilla" como verdadera,

puede interpretarse que a la pregunta "¿esta hoja no es amarilla?" habría de contestarse que *no*, que "esta hoja es amarilla", si se contesta con pretensión de hacer un juicio también verdadero. Pero esta implicitud interpretativa no debe en modo alguno confundirse con la simultánea expresión "el juicio *esta hoja no es amarilla* es falso", cada vez que pensemos que "es verdadero que esta hoja es amarilla". O, en otra versión de lo mismo, cuando hacemos el juicio "esta hoja no es amarilla", no necesariamente pensamos en el juicio de que "esta hoja es de cualquiera de los colores del arco iris, excepto el amarillo".

Esto es —interpretamos— lo que Tomás de Aquino ha querido decirnos en su lacónico texto hallado antes en su exposición al libro *De la Trinidad* de Boecio: "en los primeros términos las proposiciones negativas son inmediatas, como si la negación de lo uno se encontrase en la intelección de lo otro —*quasi negatio unius sit in intellectu alterius*—".[38] No nos ha dicho que la *negatio* de una realidad se encontrase en el entendimiento de otra realidad distinta: ha empleado el término preciso *quasi: como si* se tratase de una negación; o de una *quasi-negación*. No hablamos de una negación cabal, completa y expresa. Es la segunda vez que nos encontramos ante esta conjunción subjuntiva ambigua del *como*, o *bajo pretexto de*, o *aproximadamente*, o —en traducción literal— *casi*, cuando santo Tomás se refiere al no-ser, lo cual no nos sorprende, porque ya nos hemos percatado de que el tratamiento del *no-ser* está cruzado de ambigüedades, pues el no-ser mismo es un vocablo o concepto ambiguo.

Antes[39] señalamos que toda idea positiva encuentra su causa eficiente en la actividad misma de la inteligencia, actividad que

se hace atendiendo a su causa ejemplar, que es la esencia sensible correspondiente a esa idea. En el caso de la idea negativa, la causa eficiente, con aún mayor razón, reside en la actividad del entendimiento, y sólo en ella, careciendo como carece de causa ejemplar, pues no cuenta con el contexto de una realidad sensible extramental. Pero puede decirse que se da una causa *quasi-ejemplar* en la realidad positiva que se niega.

En esta terminología, santo Tomás llega a usar el término *causa* a la hora de hablar de la *reditio ad nihilum*, de la eventual vuelta a la nada de algo existente, en forma también débil, usando la expresión, equivalente en nuestro lenguaje, *causa casual*, que es lo que significaría literalmente *causa per accidens*,[40] causa coincidente, o coincidencia casual de causas.

De manera análoga, a toda afirmación no se sigue expresamente una negación, sino una *quasi negatio* subyacente justamente en la afirmación que se le correlaciona.

Ni en el caso del concepto ni en el caso del juicio es exigible fenomenológicamente la duplicidad necesaria de toda idea o de todo juicio, como si el conocimiento del anverso nos obligase al conocimiento del reverso.

Esto no desmerece en nada la imprescindible actividad del espíritu en la concepción del no-ser, sino que, simplemente, la ubica en el lugar que le corresponde. El no-ser no es la consecuencia de una mecanicista e inevitable negación que sigue a la afirmación. Aunque el acto de negar, sí, es la causa de la idea del no-ser, esta negación no se produce como una reacción automática ante la afirmación, sino ante alguna realidad que nos posibilite o nos exija tal negación. Debe darse en la positividad de la realidad un trasunto de negatividad que desencadene en el

pensamiento esa negación que no puede producirse por medio de un simple automatismo mecánico.

García López logra hacer una síntesis de esta doble necesidad requerida para la génesis de la idea de la nada: algo —genético — en el entendimiento y en su naturaleza que haga posible la negación, y algo —fundamental— en los objetos reales que incentive o actualice esa posibilidad negativa. Es verdad, dice, que "tendemos al conocimiento humano que conoce componiendo y dividiendo, afirmando y negando: la capacidad de negar, la capacidad de decir que no, es el fundamento último o más radical del conocimiento de las negaciones [limitaciones] o privaciones por parte de nuestro entendimiento".[41]

Pero esto no puede hacernos olvidar que "tendemos a las cosas finitas y mudables; estas cosas, por su finitud, implican una serie de negaciones [limitaciones], pues una no es la otra, etc.; y por su mutabilidad entrañan defectos y privaciones, apariciones y desapariciones; todo esto proporciona un fundamento real al conocimiento negativo".[42]

No será inútil remitirnos aquí al capítulo I. La inteligencia es la capacidad humana de ver la realidad como ser. Pero esta capacidad no se actualiza con una autonomía apriorística. Ve el ser ante el encuentro *(ob occursu)* de algo sensible que se le presenta. Si no se presentase esa realidad, la capacidad intelectual del *ver* la realidad como ser quedaría en estado potencial permanente, pues no se daría realidad a la que concebir como ser. Ni siquiera él mismo podría suplir a la realidad objetiva faltante. Maurice Blondel en su carta *El fin de la inteligencia* nos presenta el caso de una sorda-muda-ciega de nacimiento, que no tiene manera de salir del reducto confuso de su alma prisionera

y de realizar la operación mental más rudimentaria, hasta que —completando de este modo los puntos de vista de Maine de Biran— recibe una primera sensación de algo verdaderamente distinto de sí.

Courtès plantea el problema en términos aún más difíciles. Pues no se trata ya de encontrar la causa de la negación *en el entendimiento*, como lo estamos haciendo ahora, sino *el hombre mismo*.

> *Si pro intelligentibus, intelligere est esse* el filósofo debe reflexionar lo que significa desde el punto de vista del ser la presencia de la negación de ese ser que es el hombre que piensa y que juzga ¿cómo es que surge en el espíritu? *(D'où et comment surgit-elle dans l'esprit?)* Si la razón no tiene ante sí más que la positividad de una identidad absoluta, no podrá concebir ni lo múltiple ni el no-ser.[43]

En forma análoga, nuestra innegable potencialidad de negar quedaría atada al ámbito de lo puramente potencial si no se diese algo que nos ofreciera pie, fundamento, motivo o razón para ejercer esa capacidad negativa, formulando en acto una negación.

Cuál es, en concreto, ese pie, fundamento, motivo o razón para ejercer *por primera vez* en nuestra vida intelectual ese juicio negativo que nos proporcione, *por vez primera*, la oportunidad de negar (o que nos exija hacerlo), es el asunto de la *etiología de la idea de la nada*, ya ahora localizada precisamente.

X. LA VOLUNTAD, ¿CAUSA IDEATORIA DE LA NADA?

De los análisis anteriores se deduce con reiteración que la idea de la nada no cuenta con una causa real extramental, por lo que su génesis debe hallarse del lado del sujeto. Pero en el último capítulo se ha visto igualmente que *el entendimiento solo, sin ningún otro punto de apoyo exterior, es incapaz también de generar por sí mismo la idea de la nada*.

De ahí surge la alternativa de aproximarse a la otra potencia superior humana, la voluntad, para ver si puede dar ella lo que el entendimiento aislado es inepto de proporcionar. En la relación de la voluntad con la nada deben considerarse dos importantes aspectos, nítidamente distintos aunque unidos: si la voluntad puede querer la nada y si la voluntad puede originar la idea de ella. Los dos aspectos tienen entre sí nexos mutuos en ambas direcciones. En primer lugar, la voluntad no puede querer la nada si el sujeto no ha sido capaz de pensarla, ya que *nihil volitum quin praecognitum*, no se puede querer lo que no se conoce, y ya hemos visto que la nada no puede ser conocida como se conoce una realidad extramental, al carecer, como carece, de realidad alguna.

Parecería, por tanto, que la idea de la nada como creación de la voluntad, debería ser previa a su querencia. Sin embargo, nos encontramos aquí ante una dificultad análoga, ya que la voluntad no puede decidir el origen mental de la nada, si no se encuentra en ella una razón de bondad, esto es, una razón para ser querido al menos el acto que la origina, es decir, la negación del ser. ¿Cómo puede la voluntad querer negarlo?

Se trata, por tanto, de dos cuestiones que deben estudiarse de forma paralela e inseparable, lo cual será fuente de algunas confusiones, que trataremos en lo posible no de resolver, sino de marginar: si la nada, producto de la negación intelectual provocada por la voluntad puede ser querida por ella; y si la negación intelectual que origine la nada puede ser querida por la voluntad misma.

Acerca del primer punto, ha de afirmarse, por paradójico que resulte, que *los entes de razón pueden ser objetos del acto humano de volición*.[1] Más aún, un extenso campo del querer humano versa sobre entes de razón en el amplio sentido del término: es decir, en el sentido de que son sólo objetos ideales sin realidad alguna, aunque no siempre en ese sentido estricto explicado arriba,[2] según el cual sólo serían susceptibles de recibir la denominación mencionada aquellos objetos pensados que ni existen ni tienen capacidad alguna de existir.

Los entes de razón son queridos por la voluntad en forma de proyecto. Salvo el caso de la voluntad de aquiescencia, por la que quiero libremente lo que ya ocurre o lo que ya soy, todos los demás actos volitivos del ser humano tienen como objeto proyectos que aún no son: objetos ideales tanto para el entendimiento —porque los piensa como ideas— cuanto para la voluntad, porque los quiere como metas a las que aspira. Los ideales *ut sic* son irrealizables, ya que, al ser realizados, dejan de ser ideales para convertirse en realidades. En la realización de los ideales suele darse un coeficiente muy alto de frustración, que nos autoriza a decir que en cierto modo el ideal es querido por la voluntad en su propia calidad de ideal, es decir, de ente de razón que, si bien puede realizarse, sería mejor que se mantuviera

—desde el solo punto de vista de la vehemencia y aspiración volitiva— en su estricta condición de ideal.

Por esta causa puede razonablemente decir Sartre que uno de los orígenes de la nada se encuentra en la libertad, esto es, en el acto libre de querer, pues el hombre, al querer su proyecto, quiere en realidad lo que no es, quiere la nada, se opone a sí mismo, que es lo que es. En la libertad hallamos, por tanto, un profundo fondeadero para indagar los motivos del surgimiento de la idea de la nada en el hombre. Se trataría de un surgimiento por aspiración: llegar a ser lo que no se es. Aspiración que puede ser ascendente para el hombre que aspira —en cuyo caso la nada sería paradójicamente superior al ser— o degradante para él, y entonces la nada supondrá una detracción o disminución del hombre que la anhela, lo cual sería anhelar la nada en partida doble. El agnosticismo encara siempre estas posibilidades de degradación o ascendencia.

Santo Tomás distingue sabiamente a la hora de estudiar la posibilidad de concebirlos y de quererlos, dos tipos diversos de entes de razón. Unos, como la ceguera, no son, y además, incluyen el no-ser dentro de su definición (la ceguera se define por su invidencia): "un ente de razón no puede concebirse con forma alguna, ni en el entendimiento ni en la imaginación".[3] Es obvio que estos entes de razón no pueden ser queridos: nadie quiere —al menos para sí— la privación de una forma positiva. Pero hay otro tipo de entes de razón que son de razón "porque no se encuentran en la naturaleza aunque la privación misma de la entidad no se incluya en su definición, y en tal caso nada impide imaginarse no-entes y concebir sus formas",[4] "como, por ejemplo, nada nos impide imaginarnos y querer *montes áu-*

reos, aunque no existan".[5] Los ensueños, sean naturales, sean provocados —como sucede en la drogadicción—, son una postura irrefutable de que el hombre prefiere en ocasiones —en muchas ocasiones— el ente de razón a la realidad.

Sin embargo, el no-ser puede quererse no sólo cuando se conforma como proyecto (ascendente o degradante) sino cuando el hombre que lo quiere meramente aspira a cosas futuras, que aún no son, las cuales no se refieren directamente a la actuación propia por la que esas cosas futuras se harán reales ni tampoco se refieren al propio sujeto que las desea intelectualmente (que esto es la volición). Es propio del hombre querer realidades futuras que aún no son: "Debe decirse que aquello que no es ente en la naturaleza extramental se toma como ente en la razón: de ahí que las negaciones [defectos] y privaciones se llamen entes de razón". Por ello, aun las cosas futuras, en cuanto que son concebidas, son entes. Por lo que, en cuanto que son entes de esa clase, se aprehenden bajo la razón de bien, y así la voluntad tiende hacia ellos. De ahí que Aristóteles pueda decir en el libro v de la *Ética*[6] que *"carere malo habet rationem boni"* ("carecer de mal comporta razón de bien").[7]

Por otro lado, el hombre no sólo desea para el futuro cosas buenas, o consideradas como buenas, sino como malas en cuanto tales, lo cual acontece cuando deseamos un perjuicio para otra persona en los perversos fenómenos de la envidia y del odio, que se encuentran estrechamente involucrados con la nada, como pronto veremos.

El querer produce el especialísimo fenómeno de tender hacia el ser y hacia la nada, hacia el bien y hacia el mal, como parte del mismo sujeto y referidos al mismo sujeto u objeto, aunque

no en el mismo momento. Este acontecimiento singular permite decir a Octavio Paz que el amor, acto prototípico del querer, "es simultáneamente revelación del ser y de la nada".[8] Lo que se encuentra expresado en forma banal en la conocida poesía: "ni contigo ni sin ti tienen mis penas remedio, contigo porque me matas y sin ti porque me muero".

O, según las expresiones más fuertes de Miguel Hernández: "Porque el amor no es perfecto en nadie, ni en mí tampoco, cuando cansado de odiar te amo y cansado de amar te odio. En el corazón anida solitariamente todo".[9]

Además de ello, ha de decirse que la voluntad puede tener como objeto en su acto de querer a entes de razón considerados en su sentido estricto, esto es, aquellos entes que no sólo no tienen ahora ninguna realidad actual, sino que carecen de la posibilidad de tenerla, como es el caso de ciertas negatividades: el no-pasear o no-hablar, que por definición nunca podrán ser entes, y sin embargo pueden ser queridos, incluso con vehemencia.

Estas conclusiones nos preparan para la resolución de la otra faz que posee el nexo de la voluntad y la nada: no tanto ver si la nada puede ser acto de volición, como acaba de analizarse, cuanto estudiar *si la negación intelectual que da origen a la nada puede ser querida por el hombre*.

El hombre puede querer la negación del ser, no sólo para conformarse verazmente con aquello que no es, como cuando digo que "esta hoja *no es* amarilla", por no serlo, sino también cuando quiero que no sea aquello que es.

Hemos estudiado antes[10] diversas posibilidades existenciales que podrían producir en nosotros la idea de la nada, las cuales encajan precisamente con este hecho de querer que algo no sea. Incluso, llevados al límite, hay quienes quieren que no haya nada. El aburrimiento, el hastío, la soledad, la angustia, el ser para la muerte, la carencia de sentido de las cosas, la náusea, la decepción, la frustración… pueden ser motivos que susciten esta querencia del fenómeno del *no*, sea parcial, sea total incluso.

Todas estas situaciones existenciales habrían de ser asumidas por la voluntad, a fin de que ordenase al entendimiento, pues goza de dominio sobre él, para que niegue el ser parcial o totalmente.

Esta asunción volitiva, y el consecuente mandato al entendimiento, han sido estudiados por Roland Gosselin, dentro de los propios parámetros tomistas de su pensamiento. Previamente ha tenido en cuenta que el nacimiento de la idea del no-ser en la mente ha de verse precedido por el acto de la negación del ser, como ya señalamos.[11] Pero, como también señalamos, no queda resuelta para él la propia cuestión etiológica del no-ser. En efecto, si éste tiene su causa en la negación del ser, ¿cuál es la causa de que neguemos el ser antes afirmado?

El problema es planteado por Roland Gosselin con claridad y acierto, pero la respuesta, disculpablemente, no tiene la misma fuerza que el planteamiento. Comienza por hacer una concesión también disculpable: "Es necesario aceptar los datos primeros de la vida del espíritu tal como se experimentan".[12]

Esta aceptación, sin embargo, no nos excusa de su explicación: el acto de la negación del ser, realizado inmediatamente después, sin solución de continuidad, respecto de su afirma-

ción, ha de ser explicado, incluso precisamente porque lo suponemos.

Nuestro autor aventura una posibilidad que resulta en cierta manera extraña dentro del ámbito preferentemente intelectualista del tomismo al que se adscribe: "Quizás el acto de negar el ser, como quieren algunos psicólogos, corresponde al orden afectivo y voluntario más que al orden intelectual".[13] "Para comprender inmediatamente la negación —dice— no debe hacerse intervenir antes de ella más que al ser mismo y su afirmación."[14] Como ni en el ser ni mucho menos en su afirmación encuentra motivo intelectual para negarlo, se ve orillado —aunque sea dubitativamente— a recurrir al orden afectivo y voluntario, para explicar este anómalo proceso del entendimiento, por el cual se retorcería a sí mismo negando la primera afirmación de su objeto propio, que es el ser. Esta necesidad de apelar a un orden subjetivo, pero no intelectual, nos ofrece una prueba de la aridez y dificultad del tema en el que nos movemos. ¿Es necesario echar mano de un recurso sentimental o volitivo que fuerce al entendimiento para que formule este acto de negación del ser?

Antes de contestar a esta pregunta es preciso recordar[15] la distinción entre una *nada ontológica* y una *nada axiológica*. Podría mos ahora decir que la nada ontológica apunta al ser sustancial de aquello mismo que se niega, es decir, a su existencia. Por su parte, la nada axiológica apuntaría a la negación del sentido que aquella existencia sustancial tiene para mí: no se trata ya de la existencia *en sí* de aquello que negamos, sino del sentido *para mí* que aquella existencia pudiera tener.

Hemos podido mostrar en otra parte[16] que dentro de la filosofía contemporánea tiene lugar un claro *desplazamiento del ser hacia el sentido*. Ocurre ahora que el realismo —la realidad fuera e independiente de mí— no es ya un asunto indiscutible e impugnable, como desde hace siglos, sino que es, al contrario, según Sartre,[17] absurdo. Un ser fuera del hombre, desgajado, ajeno a lo humano, sería el "ser desposeído de todo su significado".[18]

Así, lo que sucede hoy en la filosofía es, en resumidas cuentas, *una primacía del sentido sobre la realidad*. Esta preponderancia sobre la existencia derivaría ahora de la pobre cosa, cuyo nivel más profundo, según la audaz expresión —audaz y falsa— de Schilebeeck, sería la significación que ella tenga para el hombre.[19]

La pérdida del sentido del hombre ha hecho introducirse en nuestra cultura actual la pérdida del sentido del ser, y la consecuencia de negarlo, no tanto negándolo en aquello que es lo fundamental suyo (si existe o no en sí), cuanto en aquello que ahora se piensa que es lo fundamental (si tiene o no sentido para mí).

Esta negación es el nihilismo, que implicaría para mí el acto de voluntad de negar el ser, al negarle el significado que para mí pueda tener. Se trata, sin duda, de un nihilismo axiológico, más que ontológico, pero, por fuerza de la prevalencia del yo y del sentido que las cosas pudieran tener para el hombre, el *nihilismo axiológico* —el negarle al ser su sentido humano— llega a niveles incluso más radicales que el *nihilismo ontológico* ya que, si el ser no tiene sentido para el hombre, negar el ser en sí carecería de relevancia alguna.

Nos encontramos ahora, pues, en un estado reverso a aquel en que estuvimos cuando, en diálogo con Bergson, tenía lugar la negación de la idea del no-ser al carecer ésta de sentido.[20] El sentido se encontraba sólo del lado del ser: el no-ser carecía de sentido, luego carecía, *a fortiori*, de sentido la idea del no-ser mismo. El reverso es, ahora, éste: lo que carece de sentido es el ser, por lo que debe afirmarse el sentido del no-ser: *nihilismo*. Pero en un momento cultural en el que la existencia en sí tiene menos valor que la existencia para mí —como hemos explicado — la fuerza de este nihilismo axiológico no desmerece, en su importancia cultural al menos, respecto de un nihilismo que tenga lugar en el ámbito de la ontología: el *no tiene sentido para mí* resultaría del todo equivalente a *no existe, no es nada* (porque para mí no lo es). Es que, como Leo Elders reprocha a Sartre, éste termina identificando la esencia de las cosas con el significado que nosotros les otorgamos.[21]

Para Nietzsche, de alguna manera, el *Dios ha muerto*, como umbral de su filosofía, es la introducción al *nada es verdad*, puesto que *todo está permitido*. De ahí —así lo interpretamos— el *yo no quiero* resulta ser la negación máxima. Según Johannes Hischberger,[22] Nietzsche promete una inversión de los valores (una inversión axiológica), pero en realidad no ha hecho más que rechazar los valores existentes, convirtiendo su filosofía en pura negatividad: en vez de superar el nihilismo, lo incrementa.

En este sentido, el nihilismo de Nietzsche es sin duda de tono y acento más fuerte que el del propio Heidegger. La angustia para éste no deriva de la rebeldía del *yo no quiero* nietzscheano, sino de una amenaza, del horror que conlleva no ya la

muerte sino la propia vida, un *desencajarse* del ente, que persigue la experimentación del ente mismo.

Pero de una manera más *pulcra*, o menos dramática, es esto mismo lo que sucede en todo pensamiento filosófico que pone en lugar prioritario al yo. Tal es el juicio de Stumpf, acerca de la fenomenología universal de Husserl: "El yo puro contemplado en la pura intuición del yo evoca con demasiada fuerza el nirvana de los ascetas indios […] Nuestra mirada se hunde en lo oscuro […] en la absoluta nada".[23]

En relación con la negación del sentido del ser, o nihilismo axiológico, se encuentra el fenómeno del suicidio, que hoy dista mucho de ser exótico. ¿Es el suicidio una absoluta negación voluntaria? Nosotros pensamos que no, en las dos versiones en que el suicidio puede teoréticamente considerarse (fuera del suceso espurio del personaje de Dostoievski que se suicida con el objeto de demostrarse y tener la vivencia de su propia libertad absoluta): todo ha perdido significado para mí, luego yo debo retraerme de este todo; o bien, yo no tengo personalmente sentido para mí, luego debo negarme a mí mismo.

Consideramos que el suicidio, teoréticamente analizado, pertenece más a la primera versión que a la segunda. Santo Tomás incluso parece advertirnos que el suicida no desea desaparecer él mismo, sino cambiar radicalmente las circunstancias que ahora le resultan insoportables. Incluso podríamos afirmar que quien piensa no en la *provocación de la nada de todo* sino en la *provocación de mi propia nada*, desea más lo primero, que en su confusión equivoca con lo segundo: no desea dejar de ser yo sino ser, *paradójicamente*, el *mismo* yo, *pero distinto*, si es que el yo, orteguianamente, son mis circunstancias.

Los estudiosos modernos del también moderno fenómeno de la eutanasia nos aseguran que quienes piden la muerte no la desean por sí misma, sino por el dolor que la vida presente les acarrea. Parece, además, que muchos de ellos piden la muerte con la esperanza de comprobar que su vida tiene aún sentido para alguien, es decir, para tener la seguridad de que ellos no se han quedado insertos en el nihilismo axiológico de nadie.

José Gaos hace intervenir también los fenómenos de la moción y de la emoción o pasión, de manera decisiva, en el preocupante acto de la negación del ser u origen de la idea de la nada; si ésta no puede, según se ha dicho, provenir de las realidades captadas por el entendimiento, su génesis se tendría que encontrar del lado del sentimiento y/o de la voluntad.

El ser humano no se encuentra nunca en un estado de satisfacción, sin resto de insatisfacción ni recaída en insatisfacción alguna[24] —es decir, en el estado de felicidad—, pero puede encontrarse en un estado de insatisfacción sin satisfacción alguna —esto es, en el estado de infelicidad—.[25]

Los supuestos estados de *felicidad* e *infelicidad* no son conceptos de hechos o fenómenos, sino *de objetos o existentes metafísicos*.[26] Pero esta afirmación no puede dejarse —yendo como nos va la vida en ello— en el ámbito académico de los puntos suspensivos, sino que "la cuestión requiere puntualizar las relaciones de estos conceptos metafísicos de la razón práctica con los conceptos metafísicos de la razón pura."[27]

Al llevar a cabo de una manera completa tales puntualizaciones nos encontraremos con la posibilidad *de la infelicidad infinita*, es decir, *el estado de insatisfacción infinita*.[28] Tal estado no se encuentra en el transcurso de nuestra vida presente, pero, sin

embargo, pueden darse *momentos*, si no *estados*, "no ya de hastío de todo, incluso o fundamentalmente de nosotros mismos, sino de odio a todo, incluso a nosotros mismos, de odio aniquilador, siquiera *in mente*, de voluntad de inexistencia del todo, incluso de nosotros mismos, por decepción y desaparición de todo".[29]

Tal vez estos momentos, piensa Gaos, no sean tan raros, y sean más experimentados que confesados, "en los pliegues y repliegues de la intimidad personal más recónditos incluso para uno mismo",[30] situación que los grandes filósofos han denominado hipocresía, y que los psicólogos de nuestro tiempo, desde Nietzsche hasta Faulkner, pasando por Freud y Kafka, se ufanan de haber acabado con ella.

De esta manera, parece que hay una coincidencia entre los conceptos metafísicos de la razón pura y los conceptos metafísicos de la razón práctica.[31] "Las categorías cardinales de la razón pura o teórica y las de la razón práctica son las mismas."[32] Se trata de dar razón de ellas: y la razón de ser de tales conceptos "no puede estar más que en la emocionalidad o mocionalidad humanas".[33]

"Entre las satisfacciones o bienes y las insatisfacciones o males, por un lado, y la voluntad, por otro, se interponen algunas emociones-mociones peculiarísimas y fundamentales, el amor y el odio".[34]

Parece, pues, así, que Gaos resuelve el problema de la causa —y causa eficiente— del fundamento de la idea de la nada, por el lado de la volición, y precisamente por el lado de la volición del mal y el odio: *"El odio en general motiva la volición al mal […] volición que requiere pensar en la 'inexistencia' de lo odiado*. El concepto de 'inexistencia' se presenta así motivado, causado

eficientemente por la volición motivada, causada eficientemente, a su vez, por el odio".[35]

Que el odio, y el odio por todo, sea el origen del pensamiento de la nada, no deja de ser en realidad una propuesta sorprendente. La sorpresa se atemperaría si recordamos que para Empédocles el Amor y la Discordia intervienen para restablecer la unidad o para borrarla.[36] Puede ser sorprendente, pero no creemos que sea, sin más, desechable. Si, salvada aquella hipocresía, según lo dice la filosofía clásica y la más moderna vitalista de Ortega, el amor se concentra en la existencia del amado, no podemos negar que el odio se densificaría en la inexistencia —siquiera *in mente*— del objeto que se odia.

El que los conceptos metafísicos clave —ser y no-ser— tengan su fundamento en la razón práctica es algo que fue primero intuido, y después sostenido por Gaos hasta el final de su vida filosófica.

Gaos opina que el núcleo del pensamiento aristotélico, expuesto en el libro xii de su *Metafísica*, resiente una clara motivación no teorética.

> El pensamiento dominante desde la raíz, del discurso mental del texto, es el de la primacía del acto sobre la potencia. Pero la razón aducida como decisiva, la imposibilidad del acto posterior a la potencia,[37] no es nada concluyente […] Luego no sería del todo infundado suponer que […] tales pensamientos, dominados por las ideas del ser y del no-ser, *conmovidos* por el horror del no-ser y el afán —la *filia*— no de ser, sencillamente, sino de ser infinitamente […] motivaría la idea de la infinita potencia activa del acto puro.[38]

Es así, pues, como las categorías fundamentales metafísicas del ser y del no-ser quedarían en Gaos vivencialmente vinculadas con las volitivas o axiológicas del amor y del odio. El deseo o *filia* de ser infinitamente originaría en nosotros la idea del ser

máximo o acto puro; mientras que el odio a todo sería el origen de la idea de la nada pura. O, en otra versión, como acabamos de leerla, el horror a la nada (en la que no deja de asomarse una ligera sombra heideggeriana) es la que empuja al entendimiento a vislumbrar el ser infinito.

Se ve aquí a Gaos influido por su veta heideggeriana. Es Heidegger, en efecto, quien dejó dicho que "más alta que la realidad está la posibilidad".[39] No obstante, el lugar apropiado para citar en Aristóteles la primacía del acto sobre la potencia no es el libro XII, a que Gaos apela, sino el IX, 8, en donde se lee: δηλον ὅτι η ἐνέργεια προτέρα της δυνάμεώς εστιν, que Moerbecke traduce: *"palam quia prior est actuspotentia"* (es evidente que el acto es superior a la potencia). Y es ahí, en *Metafísica* IX, 8, en donde Aristóteles explica el sentido de anterioridad o prioridad que se le debe conceder al acto sobre la potencia. Aunque la potencia pueda tener en ocasiones una prioridad temporal o noética, el acto es *entitativa u ontológicamente prior*. (Este doble sentido de la prioridad temporal que nosotros llamamos *primera* y de la primariedad ontológica, que llamamos *primaria*, resultará importante en los dos últimos capítulos de la presente obra.) Los razonamientos utilizados por Aristóteles en ese libro IX, capítulo 8, de su *Metafísica* para evidenciar la primariedad del acto sobre la potencia, no son dignos en modo alguno de recibir el calificativo de infundamentados, como piensa Gaos.

Pero, aun cuando así no fuera, Villoro se pregunta por la necesidad que tiene Gaos de optar, aunque aquí la opción habría tenido lugar en Aristóteles y no en él mismo. Si los argumentos intelectuales en favor de la posibilidad (Heidegger) o en favor

de la actualidad (Aristóteles) no fueran definitivos, o resultaran equiparables, la razón debería permanecer, ante tal antinomia, en punto neutro. Pues cabe, apunta Luis Villoro, una tercera actitud: "no me inclino por ninguna y dejo en suspenso mi asentimiento, porque elegir entre ellas carece ya de sentido".[40] Ésta sería la descripción del agnosticismo, que, en último término, como hemos venido diciendo, se reduce a estos simplicísimos términos: inhibirse ante la opción del ser o la nada.

Pero Gaos no intenta mantenerse en esa actitud agnóstica aquiescente, como la manifestada por Tierno Galván. Según lo conjetura Villoro, los motivos de la razón práctica que Gaos tuviera para resolver la antinomia, "no resolverían ningún problema *de la razón teórica*, resolverían su *propio problema*".[41] Es verdad, pero también lo es que, ante tal coyuntura, cada uno de nosotros —si no somos invidentes— tenemos nuestro *propio problema* ante la cuestión metafísica, y requiere por tanto una solución que, al afectar a todos, se convierte en universal (y no individualizada), es decir, en *solución de la teoría pura*. Si no fue buena la tajante separación de lo subjetivo y lo objetivo, para dilucidar el problema originario del *no*, tampoco es buena la distinción tajante entre lo puro y lo práctico para dilucidar el del ser y la nada, porque ambos, la razón pura y la razón práctica, pertenecen al mismo ser humano. Lo que debe buscarse no es una segregación kantiana, sino una conjunción que responda *a todo el hombre* y *a todos los hombres*.

Pensar que el hombre no piensa en todas las cuestiones con una razón estrictamente pura es lícito, no obstante, si no se admite con ello el relativismo o el escepticismo. Los otros aspectos humanos —volitivos, emocionales y situacionales— pueden

ayudar a la razón pura a acercarse a la verdad. Reconocer la impureza de la razón pura no implica desmerecer el valor de verdad. Puede haber verdades absolutas aunque los caminos para aproximarse a ellas no sean absolutamente puros. Con sus precauciones, debe admitirse con Norberto Bobbio que "todas las opciones últimas —*tutte le scelte ultime*— lo son de tal manera que no es fácil sostenerlas con argumentos racionales".[42]

De cualquier manera, y sea de ello lo que fuese, hemos de afirmar enfáticamente que la idea de la nada, por definición, es más un asunto intelectual que volitivo, emocional o axiológico. Lo que de causal haya extraño y subyacente en el pensamiento de esta idea no puede oscurecer el hecho patente de que la nada no es algo sentido, ni vivido ni evadido con horror o por tedio, sino que es algo pensado, incluso que es algo *puramente pensado*, ya que *no hay en la nada, nada real* que el entendimiento pueda conocer o aprehender además de pensarlo.

Incluso en el posible caso de que el punto original de la génesis de la idea de la nada se encontrase en el ámbito de la volición o de la emoción, aun entonces las voliciones queridas o sentidas deben hacerse conscientes en el entendimiento, para que, partiendo de ahí —esto es, de las voliciones o emociones intelectualmente conocidas— pudiera darse el acto del pensamiento de la nada.

Especialmente en este caso ha de advertirse algo obvio, que no debe ser pasado por alto. Cuando hablamos de la posibilidad de que la idea de la nada tenga su origen —al menos mediato— en un acto de la voluntad, es preciso distinguir cuidadosamente entre los fenómenos del *no querer* y del *querer que no*. El hecho de *no querer* no puede ser origen ni mediato ni in-

mediato de la idea de la nada, por cuanto que el mero *no querer* es ya de suyo la nada misma: no es nada. Sólo sería posible que el entendimiento arribe al pensamiento de la nada empujado o motivado —en el mejor caso— por el *nolo* de la voluntad, que no es una mera, simple y negativa falta de volición, sino el acto de volición por el que *quiero*, pero *quiero que no:* acto de volición tan real y positivo —en el sentido de *puesto* por la voluntad— como *el querer que sí*. Distíngase igualmente, y por la misma razón, el acto de *no querer querer* (que es igualmente un acto real y positivo) del puro y simple no querer.

Algo paralelo tuvimos que advertir en su oportunidad sobre los actos del entendimiento: sería craso —aunque frecuente— confundir el *no pensar nada* con el *pensar la nada*.

Juan de Santo Tomás[43] se planteó en su momento, y en cuestión ajena a la presente, la eventualidad de que la voluntad llegue a querer algo —en este caso se trataría de llegar a querer nada— sin un motivo definido del entendimiento. El caso, en resumen, en el que la voluntad quiere algo no por un determinado motivo, sino por el simple motivo de *querer porque quiere*, porque quiere ejercer de ese modo su libertad.

Juan de Santo Tomás afirma con acierto que incluso en tal caso el querer no es irracional. Ya que el *porque quiero* ha de ser asumido por la inteligencia como motivo racional de ese querer, y por tal causa no resultará ya un querer irracional.

Trasladando este discurso a nuestros parámetros, podría darse el caso de que la voluntad quiera la nada porque sí, porque quiere quererla —en un acto teoréticamente nietzscheano o psicológicamente propio de Dostoievski—. Este suceso puede darse. Puede darse, en efecto, el hecho de que la voluntad *quiera*

querer pensar la nada, por el ejercicio mismo de su voluntad, y ejerza su dominio sobre el entendimiento para que la piense. Aun así, el pensamiento de la nada no sería un acto emocional, en el que pudiera decirse el escolástico *statpro ratione voluntas* (la voluntad ha ocupado el puesto de la razón), porque el hombre capta intelectualmente el motivo racional (el ejercicio mismo libre de la voluntad) de tal pensamiento.

Otra cosa será la consideración de que, en la coyuntura que acaba de describirse, la voluntad no puede querer el pensamiento de la nada si la nada no ha sido aún objeto del pensamiento, ya que la voluntad no puede —aunque quisiera— querer aquello que no ha conocido.

De los análisis anteriores debe concluirse que, aun no siendo despreciable en modo alguno la suposición de que la voluntad pudiera ser el origen de la idea de la nada, aún resta por señalarse cómo el entendimiento (no ya por encontrar la nada en la realidad, no ya por el proceso dialéctico de sí mismo, no ya por el acto de la voluntad, sino por otras posibles causas aún no indagadas, pero sí de algún modo intuidas), puede acceder a la formación y pensamiento de esta idea, de lo que nos ocuparemos en los capítulos siguientes.

XI. LA CONTINGENCIA O FINITUD

En la medida en que el no-ser resulte manifestativo de sí, Leo Elders ha tenido el acierto de *dividir el no-ser* en sus diversas posibles manifestaciones: otredad, ausencia y limitación.[1] Estas *manifestaciones* del no-ser no son *fruto* del entendimiento humano, como lo es la idea del no-ser mismo que elabora a partir de sí, sino que son consecuencia de la limitación del ente o, para emplear de nuevo la expresión exacta, consecuencia del *ente limitado.* La ausencia y la otredad constituyen, como tendremos ocasión de explicar,[2] formas a su vez de esa misma limitación entitativa de que hablamos.

Antes[3] tuvimos oportunidad de deslindar acuciosamente entre la limitación propia del ser limitado y la negación propia del entendimiento frente a esa limitación objetiva, e hicimos ver que la manera más obvia de presentarnos la limitación ontológica era precisamente aquella que tenía lugar en lo que técnicamente se denomina en la filosofía tradicional como privación. Ésta es una forma, precisa y patente, de limitación: consiste en la manifiesta carencia, en un sujeto, de alguna cualidad positiva que le corresponde por la misma condición del sujeto aludido: la ceguera o la sordera en el hombre.

Pero dijimos entonces que la privación no es más que un modo, y modo mínimo, de la limitación entitativa que corresponde a todo el ser que abarca nuestro horizonte noético. Lo que ocurre es que muchas limitaciones, o sus formas de manifestarse consideradas en general, son menos patentes que la que acaece en la privación, en donde la diferencia entre el ser de la falta y el deber-ser (ontológico, no ético) del sujeto al que la fal-

ta le corresponde, resulta no sólo patente, sino inequívoca. En estas limitaciones (por ejemplo, que la pared no respira) esta patencia es menos fuerte simplemente por ser tan obvia que no pensamos en ellas.

En cambio, la falta de ojos en un topo, o la de pulmones en una pared, son sin duda alguna limitaciones (carencia de cualidades positivas), pero resultan inadvertidas al hombre común.

La finitud ontológica

Nos corresponde ahora, pues, analizar la limitación en general como posible causa, motivo, ocasión o fundamento de la negación intelectual del ser, productor de la idea de la nada. Observamos aquí que en esta etapa de nuestra investigación etiológica no sólo buscaremos la causa —en su más riguroso sentido — de la idea del no-ser, *a parte rei*, objetivamente, fuera de la negación intelectual misma que ya fue declarada o detectada como la causa eficiente de la idea de la nada. Buscaremos, paralelamente, *la primariedad de la causa*, esto es, aquel dato objetivo que nos dé pie o nos inste —según sea el caso— para que nuestro entendimiento realice ese acto singularísimo de negar el ser por primera vez en su vida intelectual.

En efecto, nuestra preocupación por el origen de la idea del no-ser —recuérdese— deriva del hecho noético indudable de que esta idea aparece ya inserta en nuestro primer principio intelectual, el de no contradicción, en el que se asegura que el ser no es ni puede ser el no-ser. Ha de darse, por tanto, en los primeros estadios de nuestra vida intelectual, una situación noética propicia para que el entendimiento conciba la idea de la nada,

formulando, a partir de ese momento, por oposición al ser, el principio de no contradicción mencionado y pueda quedar ya en condiciones de proseguir el discurso de sus pensamientos, discurso imposible sin la seguridad mental que aquel principio le otorga.

Estamos, pues, ante la búsqueda no ya tanto de una causa de la idea de la nada (es decir, del acto intelectual de la negación del ser) cuanto de una causa con precedencia cronológica respecto de las demás posibles que pudieran ejercer ese papel.

En el caso de la limitación, debemos, pues, centrarnos en *aquellas especies de limitación que resaltan en nosotros de manera sobresaliente y primera, ante el primer dato sensible cuyo ser es el objeto propio de nuestra inteligencia*.

Por de pronto debe subrayarse una circunstancia que hace más ardua nuestra averiguación. La limitación, tomada *in genere* como ahora, no posee un sujeto preciso y determinado según acontece en esa limitación específica que es la privación: la privación es siempre de *un* sujeto. Aquí, en cambio, nos enfrentamos ante fenómenos y sujetos innúmeros, afectados todos ellos por el *virus* de la limitación. El horizonte de nuestro conocimiento intramundano nos presenta sólo y únicamente entes limitados. Hemos de optar, de entre todas estas incontables limitaciones, por aquellas que ofrecen perspectivas para nuestros propósitos, que son —repetimos— detectar las limitaciones primeras —o absolutamente primeras— que se ofrezcan en los pasos iniciales de nuestro proceso intelectivo.

Pero a lo anterior debe añadirse, en dirección contraria, otra anotación importante: si la limitación, considerada *in genere* carece de sujeto *in specie*, hemos de ser consecuentes y mostrar

después el sujeto deficiente. Es un peligro grave para nosotros hacer de la limitación una hipóstasis: por ello venimos poniendo una cautelosa reiteración en el sentido de que es preferible hablar de entes limitados en vez de hacer referencia a puras limitaciones; hablar de entes contingentes antes que de la contingencia sustantivada; de entes finitos primero que de la finitud, etcétera.

La distinción hecha por Millán Puelles entre la limitación dada en algún sujeto (como si fuera un accidente) y la limitación concebida como si estuviera exenta de sujeto (como si fuera una sustancia),[4] constituye a nuestro juicio una distinción de primer orden, básica en el tratamiento de la idea de la nada. "La negación [limitación] no es el sujeto de atribución de una carencia, sino la carencia respectiva: no el enfermo, sino la enfermedad; no el ignorante, sino la ignorancia, etcétera."[5]

Añadimos nosotros a estas observaciones que *limitación sin sujeto, esto es, la falta de sujeto en lugar del sujeto de la falta, no constituye el fenómeno de la limitación, sino de la ausencia o, más aún, de la nada*. Por ello no es extraño que se haya pensado que el fenómeno de la ausencia se encuentre etiológicamente más próximo a la nada misma que a la propia limitación (como veremos,[6] aunque la misma ausencia no sea posible sin el hecho de la limitación de la realidad ausente).

Para emplear un ya consagrado término sartreano, que él utiliza para la nada, la limitación *infesta* al ser. Allá donde dirijamos nuestra pobre mirada humana nos encontramos, como la nota común de todos nuestros panoramas, con una limitación inexorable. No es la menos importante la que acabamos de señalar como *ausencia* o *defecto*, que es para Cornelio Fabro uno

de nuestros primeros contactos con la limitación, teniendo su cimiento en la primera aprehensión de la inteligencia: "sobre la base de la aprehensión inicial y constitutiva del *ens*, inmediatamente después notamos la falta, la ausencia o el defecto de cuanto habíamos concebido".[7]

Habremos de preguntarnos después, con suficiente amplitud —porque se encuentra aquí el nudo gordiano de nuestro conocimiento de la limitación o defecto del ser—, cuál es a su vez la razón por la que sabemos que el ser es defectuoso, si sólo, al parecer, hemos conocido, en nuestra aprehensión primera, y en todas las posteriores, seres con defectos, al grado que podría pensarse que el ser es defectuoso por esencia. Y así da pie a considerarlo el propio Tomás de Aquino: como nos las habemos con "un bien deficiente, el entendimiento forma en sí la noción de defecto".[8] Pero para ello tendría que poseer —y lo posee— el concepto de no defectuoso, de ser perfecto.

Pero no es sólo el carácter ausente o defectuoso del ente el que nos pone en comercio intelectual con la limitación o, mejor dicho, no es la ausencia ni el defecto la única —y tal vez tampoco la primera— de las epifanías de la limitación.

Según Bartolomei, la limitación se comprueba en el *devenir*, asunto al que también después aludiremos;[9] o bien en la multiplicidad, como prefiere Vans Leen Kiste,[10] o en la distinción de los entes, que conserva un claro eco de *El sofista* platónico, y que será también tema de nuestros análisis.[11]

Pierre-Ceslas Courtès[12] localiza la limitación precisamente en la participación del ser participado, pues la participación es un modo específico propio de expresar la limitación: el ser intramundano tiene límites porque *es sólo una parte del ser* o, mejor,

le corresponde tomar parte en el ser, al punto de que pueda decir el propio Courtès que la limitación misma de los entes por participación es la *causa* del *non-ens* o de la negación. La participación en Courtès se manifiesta en los primeros grados de la actividad del espíritu de un modo original y propio que se estudiará también después.[13] No cabe duda de que las extensas maneras de las limitaciones del ser deben encontrarse y ejemplificarse en la cara finita y mudable de las cosas: "estas cosas, por su finitud, implican una serie de negaciones [limitaciones], pues una no es la otra, ni la otra, etc., y por su mutabilidad entrañan defectos y privaciones, apariciones y desapariciones; todo esto proporciona un fundamento real al conocimiento negativo".[14]

La limitación se expande igualmente, según lo leemos en Clavell, en los campos restringidos o particulares del no-ser que ya atendimos en otros pasajes del presente estudio: el cero —que nos recuerda al Gran Cero de Antonio Machado—, el vacío —que nos trae resonancias sobre el *vacuum* cartesiano—, lo aburrido —Baudelaire—, el silencio.[15]

Sin embargo, ante este campo de posibilidades de elección en búsqueda de las limitaciones noéticas originales, pensamos que la más aparente y obvia es la temporal, y ello porque el tiempo es una limitación interna constitutiva nuestra, que entra en fácil connaturalidad con la variable fugacidad de las cosas, asunto ya advertido por Heidegger. Las cosas, y el hombre mismo entre ellas, son eventuales, transitorias. Resulta patente que esta observación se encuentra ya en los primeros y más elementales balbuceos filosóficos occidentales. La rotunda primera afirmación monolítica parmenídea del ser se halla frontalmente con-

travenida por el *devenir*, por el transcurrir, aparición y desaparición, nacimiento y muerte, heraclitianos.

Tal vez, al igual que en los primeros estadios históricos de nuestros primitivos pensamientos filosóficos, también en los primeros pasos de nuestro nacimiento a la vida del espíritu, la noción de limitación del ser —y su consecuente negación en forma de no-ser— se nos presenta *ex-abrupto* en el *factum* de la eventualidad del devenir, es decir, de la contingencia.

En el devenir, eventualidad o contingencia, tiene lugar la difícil cita del ser y del no-ser que da origen a la metafísica. Si bien Aristóteles logra en el concepto de contingencia o finitud un precario equilibrio, éste se mantiene en situación frágil e inestable a lo largo de toda la historia de la filosofía, como lo prueba el hecho de que el devenir heraclitiano por un lado y la inmutabilidad parmenídea por el otro, sean los dos bandos entre los que cabecea todo nuestro pensamiento occidental. Cuando alguien quiere volver nuevamente a esa indecisa armonía aristotélica, conservando íntegramente el ser y el devenir, como ocurre en Hegel y Nietzsche, que comparten con la escolástica este intento, terminan identificando el ser y el devenir, haciendo así de la contradicción absoluta —como lo denuncia Lotz— el núcleo de todas las cosas o negando finalmente el principio de no contradicción, como hace Nietzsche.[16]

Quizá la contingencia no haya sido mencionada con este término en las disquisiciones que, sobre el particular, elaboraron los pensadores que hemos estudiado, ocupados en el tema; pero no hay duda de que se encuentra implícita en todos los conceptos arbitrados por ellos.

La *contingencia*, en cuanto concepto moderno, encierra la dificultad de presentarse en primer término con un significado lógico, más aún que noético y, *a fortiori*, que metafísico. La contingencia, como se sabe, constituye una de las modalidades del juicio, contradictoriamente opuesta a la de la necesidad: se concibe como *la posibilidad de no ser* por donde debería introducirse, con carta propia de naturaleza, su condición de factor originante de la idea del no-ser mismo.

Pero aquí la posibilidad del no-ser, como su contradictoria necesidad de ser, oculta un sentido ontológico para mantenerse en el plano meramente lógico. Y ya sabemos que los problemas entrañados en el pensamiento del no-ser, en modo alguno son problemas lógicos, sino *categorías principales* —hemos dicho con Gaos— del pensamiento metafísico en cuanto forma de pensamiento genuinamente humano.

Esta limitación que se aproxima a la negación intelectual del ente, es decir, la contingencia, no es vista por nosotros desde un punto de vista lógico, sino, insistimos, temporal (y por lo tanto *alógico*, ya que la lógica, como la matemática, hace ablación del tiempo). Adquiere entonces el matiz de eventualidad, esto es, de acontecimiento que puede no ocurrir. Es, desde el punto de vista real, el suceso óntico que se encuentra entre la imposibilidad por un lado (que es la nada), en la cual no tiene lugar la contingencia (pues es imposible que lo imposible sea posible, como es imposible que la nada sea), y la necesidad por el otro, ante la que la contingencia queda igualmente marginada, porque, al revés, lo necesario carece de la eventualidad de no-ser.

La contingencia asume de suyo una dimensión profundamente temporal, porque es algo que, en pretérito, pudo no ha-

ber sido (es una eventualidad y contingencia el que ahora sea); no sólo pudo no haber sido, sino que, en cierto modo, no se esperaba que fuese. El sentido usual de la contingencia recoge este carácter antropológico sorpresivo: una contingencia quiere vulgarmente designar no ya algo que pudiera no haber sido, sino algo del todo inesperado.

Pero la contingencia resulta temporal de cara al pretérito, y también de frente al futuro: pudo no haber acontecido, y además, a mayor abundamiento, puede no acontecer. Nótese bien —porque pensamos que los estudios sobre la contingencia no lo han notado bastante— que en los fenómenos contingentes no se guarda una simetría respecto del pasado y del futuro.

Respecto del pasado hemos dicho que la realidad que se califica de contingente recibe este apelativo precisamente porque aun ocurriendo ahora, pudo no haber ocurrido; es más, resulta una contingencia, una sorpresa que ocurriese. Pero respecto del futuro, la realidad contingente tiene una relación más fuerte en su misma condición de contingencia: porque, ocurriendo ahora, se encuentra destinada a dejar de ocurrir. La contingencia no es persistente. Lo que sólo casualmente nació, no ha de morir por causalidad, sino de un modo fatal e inevitable.

La caducidad de las cosas presentes no es un indebido traspaso del ámbito biológico a otros ámbitos de diversa y aun opuesta naturaleza, hecha por la visión cristiana de la existencia, que asume de modo consciente y profundo el hecho de la fugacidad del mundo sublunar (y, apocalípticamente, supralunar): Heráclito no fue cristiano.

Pero a la eventualidad casual de la contingencia respecto del pasado y a la caducidad fatal de la contingencia respecto del fu-

turo, *ha de añadirse sin duda la contingencia misma de lo presente*. Lo que ahora acontece, en la dinámica misma de su propio acontecimiento, encierra la posibilidad de no acontecer.

Es verdad, como abruptamente exclama santo Tomás frente a algún empirista de turno, que *necesse est ut Socrates sedeat dum sedet:* es necesario (no contingente) que Sócrates esté sentado mientras está sentado. Pero la necesidad irrefutable del hecho cuando fácticamente se encuentra ocurriendo se ve descompensada de una parte debido a la contingencia inevitable del *dum* o mientras. Porque el *mientras* puede quedar interrumpido en el mismo momento en el que se está desarrollando la propia necesidad de hecho, como no pocas veces nos ha ocurrido, si —en el lenguaje corriente— "nos quedamos con la palabra en la boca".

Pero, además, por otra parte, la necesidad del hecho contingente que acontece *mientras* tiene lugar la contingencia es una necesidad que debe considerarse conjugada simultáneamente en forma potencial. Pues aunque en este instante está ocurriendo la contingencia, bien podría no ocurrir o bien podría no haber ocurrido. La potencialidad se encuentra, pues, paradigmáticamente inserta —como un gusano, diría otra vez Sartre— en la necesidad misma del hecho.

El fenómeno emblemático de la contingencia es el de la libertad humana. Gracias a ella, o por su culpa, hay sucesos que pueden acaecer o no, dependiendo de múltiples circunstancias: además de esto, la realización de algunos de tales eventos se encuentra en mis propias y únicas manos, como parece que ocurre con la próxima palabra que estaré escribiendo: se encuentra en mis manos la posibilidad de que sea escrita o no.

Precisamente por esto la fragilidad existencial de la contingencia se revela de manera inequívoca en el suceso de la libertad, y en su acto más característico, que es el de la decisión. Como lo dice Stuart Mill, en el momento mismo en que estoy decidiendo a favor de una alternativa me percato con claridad de que soy capaz de decidir también ahora por una alternativa diversa, y ello, en la dinámica *gerundiva* misma del *estar decidiendo*, no sólo en el futuro del *voy a decidir* o en el pretérito de lo *ya decidido*.

De esta manera la triple dimensión temporal de la contingencia —en su pasado, en su presente y en su futuro— traslada la modalidad lógica del juicio a un ámbito físico y, como veremos, metafísico.

En el ámbito metafísico, en efecto, la contingencia se concibe en oposición a la necesidad, pero no como una modalidad copulativa del juicio, sino como estados últimos del ser: "la contingencia lógica de los juicios es […] expresión de la contingencia *óntica* del objeto; y ésta, por su parte, descansa en la *contingencia metafísica* del ser de todo lo intramundano".[17]

La *contingencia* pasa así de ser modalidad del juicio y expresión de los límites de la temporalidad a una categoría metafísica. Y lo mismo sucede, en contrapartida, con la *necesidad*. El ser contingente no es el ser necesario porque no es *el* ser, sino que sólo lo tiene y, por cuanto lo tiene, puede dejar de tenerlo o pudo no haberlo tenido. Arribamos así al verdadero concepto de contingencia, expresivo de la limitación óntica intramundana, y limítrofe por ello al concepto de la nada.

Que sea la contingencia el primer motor intelectual por el que o con ocasión del que procedamos a la *negatio entis* es cues-

tión que no se encuentra dilucidada por el solo hecho de calificar como metafísico el carácter de las realidades contingentes, en cuanto tales. Tendríamos que analizar, por tanto, si las realidades ante las que el entendimiento se abre en calidad de objeto suyo no sólo se presentan *como realidades* —lo cual ya se aclaró en los capítulos I y II— sino como *realidades contingentes*.

Existe una discusión, todavía no despejada, respecto del carácter fenoménico de la contingencia, esto es, acerca de si la realidad se nos manifiesta como contingente, o si por el contrario el conocimiento de la contingencia es fruto posterior de un discurso metafísico que parte de la realidad dada de un modo neutro respecto de su contingencia o necesidad: es decir, si se encuentra *meramente dada*.

La discusión no se refiere directamente al hecho de que en efecto se dé en nuestro mundo la contingencia tal como antes la entendimos —la casual eventualidad de que no haya existido y la fatalidad futura de que dejará de existir, al menos tal como ahora existe—; se limita al aspecto noético de cómo se da o, para decirlo en términos kantianos, si la contingencia es un suceso *fenoménico* o una realidad *nouménica*.

José Gaos consideró durante mucho tiempo de su vida intelectual que la contingencia se nos daba fenoménicamente en la presencia misma del ser, para pensar luego que se trataba de una oculta intrusión metafísica. Hemos de decir que la frontera entre el *fenomenon* y el *noumenon* nunca ha estado clara en concreto. Sabemos que el primero es la realidad tal como se da a nuestras sensaciones y tal como se encuentra ordenado por las formas *a priori* de la sensibilidad; y sabemos también que el *noumenon* sería una realidad en sí que nos resulta inaccesible, ya

que el radio de alcance de nuestra inteligencia humana no podría rebasar el límite de la manifestación fenoménica.

Pero pensar si un determinado hecho, suceso, acontecimiento u objeto es fenoménico o no, en concreto, es algo que puede quedar —y que queda muchas veces— en indefinidos puntos suspensivos. Prueba de ello, por ejemplo, es la consideración que Kant y Gaos hacen frente a la libertad, la cual es para el autor de *La crítica de la razón pura* un claro *noumenon*, en tanto que para José Gaos es un fenómeno vívido interna e intensamente manifestado con mayor claridad que la de cualquier otro objeto que pueda dársenos.

Josef de Vries, por su parte, nos dice que, por supuesto, "la contingencia no constituye un hecho perceptible de modo inmediato, antes bien necesita una demostración".[18] Aun concediendo lo anterior, sin admitirlo, debemos distinguir entre el carácter *inmediato* y el carácter *fenoménico* de un conocimiento. No podemos dudar del carácter inmediato del segundo. Pero del hecho de que un conocimiento no resulte fenoménico no puede deducirse que no sea *inmediato* en el sentido fuerte de la expresión. Hay *iudicia per se nota* —que se enuncian no mediando más que los conceptos que los forman— los cuales difícilmente pueden distinguirse, *en concreto*, de aquellos otros juicios que requieren de una —digámoslo así— *mediación inmediata*, valga la paradoja, por cuya mediación inmediata quedan indiscernidos *de facto* (aunque no para un riguroso análisis lógico) de los juicios conocidos por sí mismos (o *iudicia per se nota)*, así como antes no fue fácil discernir entre la libertad fenoménica y la libertad nouménica.

Si "el todo es mayor que la parte" es un juicio conocido por sí mismo, el juicio "el estado de Veracruz es menos extenso que la República mexicana a la que pertenece" no podría quizá recibir esta calificación, pero tampoco es menos verdadero decir que se conoce por sí mismo en lugar de decir que para ello se requiere de la mediación de un discurso demostrativo.

Es un error derivado de los análisis kantianos el pensar que todo juicio *per se notum* o conocido por sí mismo debe ser analítico, en el sentido de que el predicado se encuentra ya implícito en el sujeto, y el acto judicativo consista simplemente en explicitarlo. No. Hay juicios *per se nota* que lo son porque su negación resulta absurda. Parece que en este caso el *per se*, es decir, la falta de mediación, es menos rigurosa que en el anterior, pues no basta analizar los conceptos —el sujeto y el predicado— sino que se requiere la comparación de dos juicios: el ahora afirmado y su negación presuntamente absurda.

Tal parece ser, por lo que entendemos, la postura de Luis Clavell, según ya hemos llegado a ver, cuando nos dice que "la noción del *non-ens* no aparece como una simple reacción original de la inteligencia que niega el ente, sino como algo que resulta necesario y está fundado sobre la misma realidad limitada y múltiple, y sobre nuestro modo sucesivo de captarla".[19]

Encontramos aquí dos aspectos de interés que deben retenerse: quizás el que la realidad sea limitada y múltiple pueda no merecer en primera instancia el apelativo de fenoménico; pero, en cambio, parece que no podemos privarle de esa calificación a *nuestro modo sucesivo de captarla*, porque nuestro modo sucesivo de captarla nos está presente de manera inmediata sin duda alguna, y nada parecería oponerse, pues, a que la sucesión o deve-

nir de nuestra primera aprehensión del ser fuera la causa inmediata de nuestra concepción del no-ser.

Es verdad que una vez establecida la realidad intramundana como contingente resulta imperioso el desencadenamiento de la tercera vía o prueba de la demostración de la existencia de Dios. Si la realidad que conocemos no da explicación de sí misma, por ser contingente, se requerirá de una realidad que ofrezca por sí misma la explicación de su propia existencia (y la explicación de la existencia contingente que no se explica por sí misma). Y es éste un asunto contiguo a nuestra problemática del origen de la idea de la nada.

El carácter limítrofe o interseccional entre la contingencia y la nada ya ha aparecido repetidamente en nuestras disquisiciones de una manera inevitable, precisamente por ese su carácter fronterizo y no ya tangente sino incluso secante. Lo que necesita ser hecho —y hecho de la nada— es el ser que "no es el ser", sino que "sólo lo tiene". El ser contingente es mezcla indiscernida del ser que es y de la nada que pudo haber sido: si *se hace* ha de atenderse a lo que tiene de ser y no a lo que tiene —o no tiene— de nada. Lo que requiere ser explicado no es la nada del ser —la nada del ser no necesita explicación— sino el ser de lo que no fue y puede llegar a no serlo. El pensamiento occidental deja implícito, por obvio, que lo que necesita ser hecho es el ser contingente. La nada no requiere, repetimos, explicación. *Lo que necesita explicación es la idea de la nada*, siendo que ésta no puede obtenerse a partir de sí misma. Por ello tiene razón, como ya advertimos, David García Bacca, al decir que "para el griego […] el ser nunca fue real problema. Lo fue el no-ser. Si al ser no le basta con su ser para ser real, no creo que nadie sepa

qué es lo que le haga aún falta […] Lo difícil es explicar por qué el ser deja de ser; no por qué el ser es".[20]

Evidentemente, García Bacca considera aquí una sola cara —la que da al futuro de la contingencia— pero puede fácilmente volverse el rostro de la contingencia al pasado, y entonces el origen del ser que va a dejar de ser —porque no es el ser— se le convertiría, *eo ipso*, en algo problemático. Lapidariamente lo dice Cornelio Fabro: "nuestra realidad […] de suyo, separada de la causa primera, *no es nada*".[21]

No obstante, esta tesis de que el ser contingente requiere de una causa necesaria que se llama Dios, ha sido contravenida por Mortimer Adler,[22] filósofo teísta, para quien, no teniendo menos de reconocer que los seres con los que estamos en contacto son todos contingentes, bien pudiera ocurrir que el conjunto coherente de ellos, que llamamos mundo, pudiera ser necesario. Tal propuesta, no obstante, deja en suspenso la posibilidad de la existencia de un mundo necesario y de un Dios que no forme parte de ese mundo.

Pero para establecer la tercera vía de la existencia de Dios no es necesario que la contingencia sea fenoménica. Basta que los fenómenos constitutivos de nuestra objetividad noética puedan ser pensados como contingentes, aunque la contingencia no sea un fenómeno dado como algo plenamente obvio; y para que esa contingencia pueda erigirse como razón o motivo del origen de la idea de la nada, basta que el pensamiento de la realidad como contingente aparezca con esa mediatez inmediata de la que hemos hablado, la cual puede tener lugar —y es muy posible que lo tenga— en los primerísimos avatares de nuestro pensamiento intelectual primitivo.

Nos resta, pues, indagar cómo surge en nosotros el concepto del ente finito, limitado (contingente), aun concediendo que la contingencia no se nos dé en la forma de un fenómeno inmediato y obvio.

Como principio de este examen, debemos recordar que la *privación* de una cualidad debida en un sujeto es la forma más patente que se nos ofrece de la limitación, precisamente porque se trata de una *falta debida* que se localiza noéticamente atendiendo a la *cualidad habida* en otro sujeto que aquí o en éste debe negarse.[23]

Los minuciosos análisis practicados para atender al fenómeno limitativo de la privación nos sirven ahora, generalizándolos. *La contingencia o limitación hallada en todos los seres que componen nuestro panorama noético no sería advertida si no tuviéramos ya una noción cabal y completa del ser*. No podríamos tener la noción de *defecto* del ser si no tuviéramos también la del ser *perfecto* (aunque poseer la noción del ser perfecto no implica por sí sólo que éste existe).

Aquí el agnosticismo sufre un quiebre vivencial. Porque el agnóstico —a fuer de hombre— posee la noción de ser perfecto, y no sólo concibe sino que convive con seres defectuosos. Es imposible que esta convivencia deficitaria no suscite en él el ansia de esa plenitud de la que *él y sus cosas carecen;* y el planteamiento inesquivable acerca de la existencia del ser perfecto que concibe pero con el que no convive.

Aunque llegase al convencimiento de que su límite intelectual le impide saber si aquello que concibe es existente o no, el anhelo de plenitud no desaparece —al contrario— con esa convicción, sino que se acentúa. Por esto no creemos en la sinceri-

dad del *agnosticismo aquiescente*, pues el agnosticismo parece darse al revés, en forma inquieta y abierta, es decir, no conclusiva o cerrada.

Cierto es que nuestra primera noción del ser no se abstrajo —en contra de todo ontologismo— de una realidad que poseyese en sí la omnímoda plenitud entitativa, sino que —al contrario— la hemos obtenido de una realidad concreta en la quididad sensible, como quedó explicado arriba.[24] Pero ahí se advirtió simultáneamente que, al verse esa realidad concreta como *ser*, concebimos no el ser de esa realidad concreta, sino que vemos a esa realidad concreta como *ser*. El concepto de ser carece de limitaciones (aunque tenga limitaciones esa realidad concreta que ahora se me ofrece).

Por su parte, hicimos ya la advertencia de que en nuestra primera afirmación del ser —*aliquid est*, hay algo que es— no hemos afirmado la entidad plena de aquel algo, es decir, no hemos afirmado el *esse irreceptum*, el *esse* irrestricto o Dios —en contra de la posición manifestada inciertamente por Karl Rahner— sino que hemos entendido aquel *aliquid* como un *habens esse*. Esto significa que hemos entendido el *esse*, aunque tenido y limitado, pero hemos entendido el *esse*.[25]

Cualquier realidad *a posteriori*, incluyendo la primera, es ya por tanto concebida por nosotros con un *déficit entitativo*, con una falta de ser, derivada precisamente de no ser el ser sino de tenerlo (y tenerlo por tanto como algo limitado, por no ser el ser). Esto explica el surgimiento del concepto de ser defectivo. No de un ser *sustraendo*, de un ser al que debemos quitarle algo, sino de un ser ya *sustraído*, ante el que nuestra tarea gnoseológi-

ca se reduce a negarle mentalmente aquello que carece de ser, que es mucho.

Este ser sustraído y deficitario se nos presenta, dijimos, con la patencia con que a la Venus de Milo le faltan los brazos;[26] pero ello tiene como condición el haber contemplado una mujer que no fuera manca.

La idea de la privación, que es una especie particular y peculiar de limitación, en la que contrastamos el ser carente —el hombre ciego— con el deber ser ontológico —el hombre con vista— nos sirve de trampolín para advertir *lo mucho que le falta a este ente para ser el ser*.

Tanto en un caso —privación— como en el otro —contingencia o finitud— la *negatio entis* deriva de la consideración del déficit del ser que al ente en ambos casos le falta.

De ningún modo queremos decir que el entendimiento humano, en su estado racional primitivo, tiene ya el conocimiento de la existencia de Dios. Queremos decir que ya en ese primitivo estado racional tiene la idea del ser, y de un ser sin limitaciones (que todo ser sea constitutivamente limitado es una contradicción). El paso directo de la idea del ser irrestricto al de la existencia del ser irrestricto constituye precisamente el argumento ontológico anselmiano (y en general racionalista), que estamos lejos de suscribir.

Pero deseamos dejar también claro que este concepto del ser irrestricto es poseído igualmente —y de manera más fuerte— por el agnóstico, que dice no poder saber si el Ser supremo o máximo existe. Más fuerte, precisamente por ser sólo —todavía o ya— un concepto. Esta idea del Ser supremo no deviene al

agnóstico por una vía cultural, como la de la historia de las religiones, sino por el mero, simple y nudo conocimiento de que *siempre se puede ser más*, y gracias a ello tiene la idea —que es el constitutivo diferencial del agnóstico— de que hay *un ser que es menos* y *que pudiera ser más*, aunque no sabemos que lo sea. Tenemos la seguridad moral —no la certeza metafísica— de que si el agnóstico pensase detenidamente en los supuestos noéticos necesarios para concebir el *no-ser* (esto es, para concebir el ser menos, pudiendo ser más) su agnosticismo cambiaría de color, o incluso se decoloraría.

No ha sido inútil la tarea emprendida arriba[27] destinada a la primera noción del ser y a la primera afirmación del ser, pues la noción del no-ser y la negación del ser han quedado por ello condicionadas, ya que las concepciones negativas derivan de las positivas. El preciso y peculiar modo de captar el ser y de afirmarlo nos ha ofrecido la clave para interpretar el modo de concebir el no-ser o de negarlo. La brecha abierta entre nuestra noción del ser y los seres que se nos ofrecen a nuestra posible intelección humana constituye el motivo, causa, fundamento o posibilidad y quizás exigencia, para nuestra concepción de la nada. Entre la privación —falta debida de un ser determinado— y la contingencia —falta genérica de ser en el ser sublunar— se da el fenómeno negativo intermedio que en nuestro lenguaje se expresa cursivamente con el adverbio de cantidad (cantidad ontológica) *casi*, fenómeno que ha sabido captar *casi* metafísicamente Miguel Hernández:

Manantial casi fuente; casi río
fuente; ya casi mar, casi río apenas;

mar casi-casi océano de frío,
Principio y Fin del agua y las arenas.

Casi azul, casi cano, casi umbrío,
casi cielo salino con antenas,
casi diafanidad, casi vacío,
casi lleno de arpones y ballenas.

Participo del ave por el trino;
por la proximidad, polvo, del lodo
participo, desierto, del oasis.

Distancia de la vena del camino:
por la gracia de Dios —¡ves!—, casi todo
Gran-todo-de-la-nada de los casis.[28]

El ser contingente está compuesto, según vemos, de seres contingentes que son casi todo… y casi nada. El *casi* es una forma explicativa castellana para denominar la falta de ser, de la que está poblado el ser. En *El sofista* se encuentra poblado no de ser-casi lo que es, sino de ser distinto de otras cosas que son.

La finitud antropológica

Pero la contingencia o finitud posee también una visión antropológica, que no podemos dejar de lado, y menos en el momento actual, en el que, por razón del existencialismo, la idea de la nada se constituye no ya, como para nosotros, en una categoría metafísica central, sino en una central categoría de la existencia humana.

En efecto, para los filósofos existencialistas la contingencia no se refiere a la totalidad de los seres creados, sino a la circunscrita singularidad de mi muerte, o mi libertad, o mi hastío. La

contingencia del mundo queda desplazada por mi propia contingencia, que ocupa la prioridad que a mi yo le corresponde. Otra vez la existencia en sí misma queda sustituida por el sentido que esa existencia tiene para mí. No me importa que el universo entero, con su inmensidad galáctica, sea finito y contingente. Lo que me importa es que yo soy contingente y mortal.

Conviene recordar aquí de nuevo lo que ya antes se expuso: Antonio Machado atisbó que la nada no tenía más que un sentido meramente subjetivo y antropológico, un concepto operativo o instrumental.[29] Este concepto operativo o instrumental nos es de provecho sólo para poder pensar el ser como totalidad, pero una vez logrado su objetivo, una vez que la idea del no-ser y las ideas afines han conseguido su propósito, se desecha.[30]

Este sesgo subjetivo, no ya en su origen (pues hemos visto que el origen de la nada es efectivamente subjetivo), sino en su finalidad o meta propiamente humana, se asoma a veces también en José Gaos —coetáneo al fin y al cabo de Machado—, pero ahora con un signo contrario: porque la nada (identificada con el prefijo in-) no es útil al hombre sólo para el usual manejo de su lenguaje, sino para precisar una característica definitoria suya: ser el animal que piensa el infinito al pensar en una existencia infinita.[31] Pues, al contrario de lo que acontece en las filosofías existencialistas, en Gaos, originalmente, el hombre no introduce en el mundo la nada, sino la *infinitud*, erigiéndose como *órgano de infinitación*,[32] lo cual será objeto de un más detenido análisis en nuestro capítulo siguiente.

Pero cuando decimos que los filósofos contemporáneos de la existencia han *hominizado* la nada, es porque les preocupa —

angustia, desencaja, desasosiega— que la nada se encuentre en el hondón mismo del ser del hombre, y que se halle en forma precisamente de muerte personal no como algo, dirá Heidegger en *El ser y el tiempo*, que se acerca desde la cercanía, sino que ya está aquí, dentro de mi propio cuerpo, pues el hombre en cuanto nace es ya lo suficientemente viejo como para morir;[33] y por cuanto lo es biológicamente, su propio cuerpo se le convierte, al decir del ya entonces anciano Dámaso Alonso, en "este cadáver que se me está pudriendo encima", pues "odre de putrefacción es éste mi cuerpo".

La filosofía contemporánea tiene el mérito, por otra parte, de encarar la condición fenoménica de la contingencia, revirtiéndose, en un vuelco interior, a la indubitable, manifiesta y patente contingencia del propio yo. Aunque ello implique la pérdida de una cierta radicalidad metafísica (pues la contingencia del ser no tiene lugar por mi propia contingencia, sino viceversa), aporta el avance de una más vívida incisividad del *valor de la nada* en el seno de nuestra propia vida, que nos *agarra* en el sentido literal del término, con esa forma peculiar de nuestro ser que Octavio Paz llamó *oquedad antropológica*, ante cuyo vértigo el hombre tiene la experiencia de lo sagrado.[34]

Ahí, en el hombre, vuelve a revivirse existencialmente aquel frágil equilibrio inaugurado por Aristóteles mediante la contingencia; pero no ya la contingencia del cosmos sino del mero cosmos humano: "El hombre es un ser que no es —dirá casi contradictoriamente Paz— sino que está siendo [recordemos el devenir como forma de contingencia]; un ser que nunca acaba de serse".[35] "Negación y afirmación, falta y plenitud coexisten en nosotros. Son nosotros. El ser implica el no-ser, y a la inver-

sa."[36] "El nirvana del budismo y la nada del místico cristiano son nociones positivas y negativas al mismo tiempo."[37]

Al hecho de la limitación (no ser del todo, ser *casi)*, y de la contingencia (poder no haber sido y poder no ser en el futuro), como posibles caminos de la negación del ser o de la conceptualización de la nada, se puede llegar, como hemos visto, mediante diversas vías entrelazadas, pero distintas: al ente ontológicamente limitado o cronológicamente deficitario, podemos acceder también mediante un camino noético (darnos cuenta de la limitación o el *déficit)*, o volitivo (no querer que las cosas sean, o querer que sean del todo y plenamente), y ambas rutas pueden practicarse en un ámbito propiamente antropológico, al darme cuenta no ya que la realidad genérica es contingente y finita (sea en su aspecto noético, o espacial o cronológico), sino que el hombre y, sobre todo, yo mismo, soy finito en todos estos aspectos, y que al menos en algunos *quiero no serlo*.

Estas rutas lo son de acceso a la finitud, limitación o contingencia, y dan además paso franco a la dirección inversa, ya que finitud, contingencia y limitación, se nos presentan al entendimiento y a la voluntad sin que estas facultades humanas hayan practicado intento reflexivo o volitivo alguno. Son hechos ónticos y antropológicos *que se nos imponen a tal grado que quedamos imposibilitados de evadirnos de ellos:* en este sentido, el agnosticismo, la no consideración de los supuestos de tales hechos, y la no consideración de los hechos mismos, no es algo puramente resignado o pasivamente aceptado, sino muchas veces una actitud existencial decidida en contra de algo abruptamente dado, a lo cual, por mil razones —todas ellas carentes de verdadera radicalidad—, se le da la espalda.

Lo anterior se pone igualmente de manifiesto cuando se analiza otro camino en el que nos introducimos, buscándolo o tropezándonos con él, en nuestra propia limitación, contingencia o finitud: el camino ético.

El hombre bien constituido se percata de las omnímodas posibilidades que como ser humano se le ofrecen, no ya en el orden de sus acciones, sino en el orden de su propia persona y su propio ser (naturaleza primera o segunda). El ser humano se sabe a sí mismo inacabado e incompleto. Ha recibido un precioso *don*, otorgado al propio tiempo como *tarea* que debe desarrollarse.

La grieta óntica existente entre ese extenso horizonte de posibilidades perfectivas —que sería su proyecto ético— y su actual realidad precaria es una marca más de contingencia o inacabamiento, una señal de perpetua necesidad de progreso. Quizá sea ésta la forma natural más viva de la finitud, aunque la cultura contemporánea la tenga desmerecida: la conciencia de lo mucho que aún me falta para *ser hombre completo*, dentro de la limitación misma ya entrañada en el hecho de ser hombre. La conciencia ética de esta entidad aún inacabada, se acompaña, casi de un modo necesario, de una resolución volitiva, sea en el sentido de completar lo que falta, hasta donde ello sea posible, sea en el sentido de despreciar estas posibilidades o incluso de retraerlas: estamos hablando de la alternativa inevitable y crucial de la virtud o el vicio.

El mismo percatarme de la falta de hominidad de mi parte es ya de suyo una conciencia de la finitud, que puede considerarse como una privación *sui generis* porque, a diferencia de las privaciones que hasta ahora hemos atendido, ésta se encuentra en

nuestras manos el superarla o, más aún, nuestra misma naturaleza trunca nos empuja hacia el propio perfeccionamiento como si el ciego tuviera en su ceguera la génesis misma de su capacidad de ver. Esta conciencia, pues, de nuestra propia nada ética, y de la posibilidad de su salvamento, ha de tenerse en cuenta como un acceso más en el campo de la etiología del no-ser: pues nos vemos no siendo lo que somos —parafraseando a Paz—, pudiendo serlo.

Más aún, debe incluso en un estudio etiológico de la nada analizarse tanto la conciencia de nuestra limitación antropológica voluntaria *(déficit* ético), cuanto de nuestra decisión de no reducirla y/o agrandarla, obturando nuestras posibilidades de crecimiento en cuanto hombres que somos, o aun retrayéndolas mediante determinaciones que, en nuestra segunda naturaleza, nos hacen seres humanos menores.

Nos encontramos, pues, sí, ahora, no ya con un hombre disminuido y retracto, sino con un hombre *sustraendo* o *retraendo*, como Millán Puelles lo expresaba, en donde la perifrástica pasiva es consecuencia de nuestro propio querer la propia nada. Se trata de una perversa posibilidad de querer la nada, que puede ser el origen —cotidiano, usual, desgraciadamente— de su conceptualización: concebir mi propio no ser hombre para ratificarlo y agravarlo, ensanchando mi misma oquedad moral, que es, por así decirlo, no sólo la conceptualización del no-ser, sino su literal provocamiento.

La naturaleza del presente trabajo nos impide ahondar en este punto del nihilismo ético, cuya importancia contemporánea no puede, sin embargo, pasarnos inadvertida.

Este *nihilismo ético* puede verse, en una primera instancia, como la mera *carencia* de ideales; pero no es nihilismo sólo por lo que tiene de carencia, bien que esta carencia psicológica o proyectiva constituya de suyo una privación de algo característico del hombre (el ser del hombre es el proyecto, diría Heidegger); es nihilismo sobre todo por la conformidad con el propio no-ser, es decir, con la propia limitación, con el propio ser limitado: tal conformidad, aquiescencia o incluso complacencia con una limitación originaria que puede, empero, trascenderse, genera una verdadera *complicidad con la nada*, y se emparenta con el *odio de sí* al que, según hemos visto, alude Gaos también como una modalidad del nihilismo, que aquí será personal anonadamiento.

Nuevamente tendrá que distinguirse entre el *querer no ser más* cronológicamente, que sería el suicidio, y el *querer no ser más* ónticamente, que sería esta versión ética nihilista de la que estamos hablando: una suerte de suicidio moral.

Pero nos referimos también como nihilismo ético no sólo al positivo —en medio de su negatividad— *querer no ser más*, en el que hay una postura o actitud de querer, sino igualmente al negativo *no querer ser más*, en donde quizá no haya una *volición*, ni siquiera una *nolición*, sino una mera pasividad, neutralidad o apatía frente a la conjetura de la superación humana de la naturaleza que ahora poseo —como don recibido— y con la que guardo una responsabilidad —como tarea para hacer—.

Pero más aún habría de decirse del nihilismo ético consistente no ya en el *querer no ser más* o en el *no querer serlo*, sino en el *querer ser menos*, en el que reside el nihilismo sustraendo o retraendo del que acabamos de hablar, y que supone no tanto una

frustración del ser humano, como la anterior, sino una *claudicación* que abandona con dejadez el propio ser, o en una *evasión*, que se escapa de él.

En este sentido, debe distinguirse entre la *limitación* ontológica y antropológica (que me concierne como ser creado, y así creado, que resulta insuperable para mis posibilidades y fuerzas), y el *defecto* moral (que poseo por costumbre voluntariamente adquirida y que, precisamente en cuanto voluntaria, puede ser por mí trascendida, no importa lo profunda que sea mi habituación a ese *déficit* de ser en el que incurrí e incurro). Es siempre posible superar el envilecimiento por agudo que sea.

Mientras la primera limitación no es más que un nihilismo óntico irreparable de mi condición de criatura, el defecto consentido y mantenido constituye un *nihilismo ético*, a fuer de voluntario: sería ésta no ya la complacencia-de sino la complicidad-con la nada, es decir, con mi propia nada, con mi propio *no-ser* (propio, tanto porque es mío cuanto porque lo adquirí de manera voluntaria).

No obstante lo dicho, en el horizonte etiológico de la idea de la nada la contingencia o finitud no es todavía la posibilidad señera. Se ha de dar un paso más en este camino.

XII. LA AUSENCIA

La finitud es, en cualquier caso, algo dado. No se trata de la finitud sola y vacía, sino, en rigor, de un *ente finito*, en el que el *no-ser* corresponde a lo que de *finito* tiene el ente, mientras que el ser corresponde o se refiere a lo que de ente tiene aquello de lo que decimos que es finito.

En este sentido, tanto las limitaciones simples (la contingencia y la finitud), como las privaciones, exigen un sujeto que posea los correspondientes mencionados atributos o, mejor, que carezca de los atributos que conciernen al ente que no padece de esas limitaciones (la videncia, en el caso del hombre ciego; la necesidad, en el caso del ser contingente; la eternidad, en el caso del temporal o mortal).

Distinción entre ausencia y privación

En una de sus más importantes aproximaciones al no-ser Aristóteles nos habla de que la ἀπόφασις o limitación[1] tiene dos claras versiones: la ἀπουσία o *ausencia* y la στερήσις o *privación:* "aquí, en efecto, se añade al uno [es decir, al ente que se contempla tanto en la limitación como en la privación] una diferencia: la mera negación de ese uno es ausencia, ἀπουσία, mientras que en la privación (στερησις) se da también cierta naturaleza subyacente (υποκειμένη).[2]

Por razones que desconocemos, el aristotelismo contrajo sus análisis de la limitación a la privación, emparentándolos mutuamente. Así, dice, por ejemplo, Millán Puelles, que la limitación "[…] es la carencia de una determinación positiva, independientemente de que su sujeto sea apto o inepto para poseer-

la".[3] Nuestro autor, como los aristotélicos en general, considera aquí como forma típica de limitación aquella que se da en un sujeto; y no le faltan motivos para ello, pues, como hemos venido diciendo, la limitación *ut sic* no podría aparentemente darse de modo directo. De ahí la referencia inmediata que hace Aristóteles, como hemos visto, al hablar de la limitación o ἀπόφασις al ὑποκείμενος o sujeto.

La, a nuestro juicio, excesiva aproximación de la ausencia (ἀπουσία) a la privación (στερήσις) toma su pie de los propios textos aristotélicos, en los que no siempre atiende a la distinción entre ambos tipos limitativos, que dejó señalados en *Metafísica* (IV, 2), según ya dijimos. En algunos casos utiliza la *ausencia* en el estricto sentido de privación, como cuando afirma que la enfermedad es la *ausencia* de la salud,[4] cuando en rigor no se trata de una *ausencia* sino de una privación. Amalia Quevedo, que ha llevado a cabo un estudio no superable de la privación en Aristóteles,[5] nos parece que se ha dejado llevar por tales textos aristotélicos, quedando sin precisar la diferencia entre *ausencia* y *privación*.[6] Esta diferencia, sin embargo, existe. La privación es *negatio in substantia* (negación [limitación] *en* la sustancia).[7] Cuando decimos de algo o alguien que está ausente, no queremos decir en verdad que hay allí una *negatio (limitatio) in substantia*, sino una *absentia substantiae:* es la sustancia la que falta, no que a ella le falta algo. La privación, en cambio, como lo dice Amalia Quevedo, es "la falta de algo en algo",[8] mientras que para nosotros la ausencia es, simplemente, la falta de algo considerado no como accidente que inhiere *en* algo, sino como sustancia que falta.

Por los propósitos etiológicos que nos hemos trazado, vemos claramente que la ἀπουσία o ausencia, no se refiere a la falta de forma en un sujeto, sino a la falta del sujeto mismo. Cuando decimos que este alumno se ausentó del aula, el ausente es el alumno mismo, no una forma de la que se haya desprendido algo, también suyo, que permanecería aún en el salón, como el ciego subyace en la ceguera. La equiparación que se hace entre *ausencia* y *carencia de formas*[9] no siempre es legítima, puesto que hay ausencias, y ausencias frecuentes, en que lo ausente no es la forma, sino el sujeto entero.

El desmerecimiento que la ausencia ha tenido en los comentarios aristotélicos no es, con todo, algo que pueda calificarse ni de casual ni de caprichoso. Como muy certeramente lo dice el propio Millán Puelles, "la posibilidad de concebir la carencia aisladamente, disociándola del correspondiente sujeto de atribución, no tiene ningún fundamento *in re*, sino tan sólo en nuestro entendimiento".[10] Y hay una natural desconfianza de todo aquello que depende de nuestro solo entendimiento, pues la forma usual de nuestros procesos intelectuales no se refiere al puro entendimiento, sino al entendimiento en las múltiples relaciones con que hace su inmersión *in re*. Cuando falta la *res*, nuestras sospechas ante las actividades intelectuales vacías resultan justificadamente razonables.

Por ello, nos parece que debe tenerse particular cuidado en no aproximar en exceso los conceptos de ausencia y carencia, porque no toda ausencia es carencia de forma (como parece desprenderse de Millán Puelles),[11] pues, como lo vimos en el texto citado de la metafísica aristotélica, la ausencia es más propiamente carencia no de forma sino del sujeto de la forma o,

mejor, de la forma y de su sujeto. Leemos, en efecto, en Antonio Millán Puelles: "A una carencia o falta le atribuimos el ser por tenerlo aquello en unidad con lo cual se encuentra dada. Las faltas son porque sus sujetos son, es decir, porque hay ciertos entes en los cuales las hay, pero en definitiva ello quiere decir que el ser que las faltas tiene se reduce a que hay ciertos entes que no tienen ciertas determinaciones positivas".[12]

Ello no puede ser más cierto, ni puede estar mejor dicho, pero necesita completarse con una aseveración importante: a veces la falta no consiste en la de una cualidad en un ente; lo que a veces falta es el ente mismo. A esta falta del ente le llamamos ausencia; y carencia, a la falta de una cualidad en el ente no ausente.

Opinamos que esta adición no se halla en el estudio —en otros aspectos tan completo— de Millán Puelles. La división general que nos ofrece sobre la limitación (negación) se desarrolla en un esquema según el cual toda limitación requiere de un sujeto: sea un sujeto inepto para la determinación positiva que le falta (lo que sería una *limitación simple)*, sea un sujeto apto para la faltante determinación positiva, que sería la *privación* propiamente tal.[13]

No obstante, resulta explicable que la distinción entre ambos conceptos no pueda ser rigurosamente nítida, porque lo que acabamos de decir de una *carencia* (o privación que se refiere a un ente) podría también, *mutatis mutandis*, decirse de la ausencia. Cierto es que la ausencia de un sujeto no puede exigir —so pena de contradicción— la presencia del sujeto ausente; pero sí puede y debe exigirse un contexto. Toda ausencia debería darse

suponiendo —"ὑποκείμενος— un contexto —*el restaurante para Pierre; el aula para el alumno*—.

Pero la exigencia de un contexto (es decir, de otros sujetos entre los cuales el que se dice ausente no se encuentra) es radicalmente diversa de la exigencia misma del sujeto, *que es necesario en la carencia o limitación y que, en cambio, es imposible en la ausencia*.

Por otra parte, dijimos que la carencia requiere de un sujeto carente, y que la ausencia no requiere de ese sujeto. Sin embargo, la ausencia exige un sujeto *no ya de inhesión*, pues la ausencia no es una cualidad que pueda inherir en un sujeto, porque es el sujeto mismo el que está ausente; pero sí exige *un sujeto de atención*, que se percata de la ausencia del ente ausente.

Pese a todo, las confusiones provendrían de no distinguir los dos tipos diferentes del sujeto: el sujeto de inhesión de la cualidad carente es un sujeto ontológico; el sujeto de atención de la entidad ausente es un sujeto psicológico. La cualidad que le falta en la carencia al sujeto de inhesión forma una unidad con él cuando no carece de ella; en cambio, la atención de la ausencia es ajena al ente ausente y accidental al ente que se percata de la ausencia. En última instancia, la realidad en cuestión no está ausente porque el sujeto psicológico atienda a ella, sino al revés: en el mejor caso, atiende a la ausencia porque está ausente y, en el peor, el ente ausente no deja de estar ausente aunque ningún sujeto psicológico se percate de la ausencia.

Esta ausencia, en relación con un contexto, propicia que no se distinga bien, como ya dijimos, la ausencia de la privación. Por ejemplo, para Amalia Quevedo la ausencia del piloto en una nave es una privación. El *algo* en el que el piloto falta es la

nave.[14] No obstante, capta que tal ausencia del piloto en la nave no se equipara a la falta de vista en un hombre, ya que en el caso del piloto la privación "es una privación total: la completa ausencia del piloto":[15] habría por tanto una privación estricta (la ausencia de una cualidad debida en un sujeto), y una privación total (que se llamaría ausencia).

En el ejemplo arbitrado por Quevedo hay un lazo de unión entre ambas faltas o carencias: ambas lo son de realidades —sean cualidades accidentales, sean sustancias— debidas —sean en una sustancia como en el invidente, sean en un contexto, como en la navegación, que no es posible *sin* piloto—.[16]

No obstante, la ausencia, para serlo, no debe ser necesariamente una ausencia *indebida*, como lo tiene que ser la privación. Pedro puede estar ausente en el café, sin que deba estar presente. O yo mismo estoy ausente del cubículo contiguo, debiendo estar en el que estoy.

La exigencia de un contexto (es decir, de otros sujetos o sustancias entre los cuales el que se dice ausente no se encuentra), es radicalmente diversa a la exigencia misma del sujeto, que *es necesaria en esa carencia que llamamos privación* (no puede haber ceguera sin hombre ciego), y que, *en cambio, es imposible en la ausencia:* el piloto no puede estar en la nave si está ausente de ella.

Por otra parte, dijimos que la carencia, en cuanto privación, requiere de un sujeto que carece, y que la ausencia no requiere de ese sujeto. Sin embargo, la ausencia exige un sujeto *no ya de inhesión, pero sí de atención*.

La ausencia no es una cualidad que pueda inherir en un sujeto, es el sujeto mismo el que está ausente, pero sí exige un sujeto de atención que se percata de la ausencia del ente ausente.

El concepto de *ausencia*, como ocasión original de la idea de la nada, no se encuentra, desde luego, *ausente* en el aristotelismo de modo completo. Diríamos, más bien, que se trata de un fenómeno descuidado. Santo Tomás, por ejemplo, la tiene en cuenta de manera especial al comentar en la *Metafísica* de Aristóteles el pasaje ya aludido arriba, en el que el Estagirita la menciona como la primera de las limitaciones del ser. Santo Tomás de Aquino se percata de su importancia, de su diferencia y de su radicalidad respecto de la mera privación: "llama ausencia de algo a aquello que se halla removido [alejado, apartado, retirado] sin que se determine el sujeto".[17]

Luis Clavell considera también que la noción de la nada tiene un claro nexo con el *non-ens* de la ausencia, aunque la ausencia de algo no puede identificarse sin más —en lo que estaríamos de acuerdo— con lo que *nullo modo est*, lo que no es de ningún modo.[18]

También Vansteenkiste estudia el fenómeno de la ausencia considerándola en diversos niveles: *"ceci n'estpas cela"* ("esto no está aquí"), que puede conducirnos en una primera aproximación al concepto de no-ser; *"ceci n'est pas"* ("esto no existe") o *"ceci n'est plus"* ("esto ya no es") que amplían aquel primer concepto restringido de no-ser hasta advenir al *"rien"*, a la *nada*.[19]

Pues bien: para los propósitos etiológicos de la idea de la nada, que es el objeto de nuestro estudio, el descuido de los análisis de la ausencia constituye un error profundo, pues la *ausencia* es un concepto limítrofe a la nada, mientras que la carencia (co-

mo es la privación) es sólo próxima, contigua o vecina a la nada, pero no limítrofe, precisamente porque requiere un sujeto.

Por mucho que ampliemos el concepto de privación, jamás podremos hacerlo a tal grado que el sujeto de la misma desaparezca. En cambio, el sujeto ausente no puede sólo desaparecer, sino que es necesario que lo haga (de lo contrario no sería ausente), y es posible que desaparezca, en radios cada vez más amplios, la propia necesidad de su contexto, hasta que el contexto desaparezca por completo. Lo anterior puede verse expresivamente en las tres negaciones analizadas por P. Geach:[20]

—*Cerbero no existe*, proposición en la que no hay contexto para el sujeto —Cerbero—, pues el sujeto no existe.

—*Los dragones no existen*, en donde tampoco se da un contexto, puesto que *dragón*, que funciona aquí como sujeto, hace referencia a unos sujetos —los dragones— inexistentes.

—*Simeón no existe*, en donde el contexto también desaparece, dado que el *no existe* de Simeón significa que ya no vive, es decir, que queda fuera de todo contexto real.

En el caso de Cerbero y dragón, la ausencia de todo contexto real queda suplida por un contexto mitológico o mítico. Pero en el caso de Simeón, es él, Simeón, quien ha quedado fuera del contexto real en que antes existió.

En este caso, a diferencia de los dos anteriores, nuestra aproximación a la nada está unida con la identidad. No es extraño que para los existencialistas la muerte —que es la ausencia de todo *ser con*, de todo contexto—, sea el origen de la idea de la nada por excelencia.

No se trata aquí, como lo estudiará en seguida Gaos, de una ausencia presencial momentánea, o repentina, sino *total*. La au-

sencia parecería, así, el camino que de manera más incisiva nos conduce a la idea de la nada.

Esto sería literalmente cierto si la presencia se identificara con la existencia (lo cual, como pronto se verá, no sería verdadero), pero suponiendo ahora metódicamente que la presencia y la ausencia son los signos más inmediatos —aunque no únicos— de la existencia y de la nada, podemos tener en cuenta que la primera se expresa con el sí, en tanto que la segunda con el *no:* "es propio de la afirmación significar el *esse* y es propio de la negación significar el no *esse*".[21]

Dicho de otra manera, *la maximización de la ausencia puede dar lugar a la idea de la nada, mientras que la maximización de la carencia o privación no*.

¿Cuáles son las razones por las que la *ausencia* o ἀπουσία, resurge en la filosofía contemporánea, dentro del tratamiento de la idea de la nada, después de siglos de olvido? La respuesta a tal cuestión no ha de considerarse como algo puramente historiográfico o cultural, sino que se dirige directamente a nuestro tema.

En primer término, la *ausencia* en relación con la nada fue puesta en el tapete de manera incisiva por Bergson,[22] para fundamentar el sinsentido del no-ser: *la nada no sería sino la ausencia de alguna realidad que nos interesa*, pero se trata no de la ausencia de una realidad sino de su *sustitución* por otra: la ausencia no es *nada*, sino *sustitución*.

Este planteamiento bergsoniano es algo más que un asunto psicológico o noético, ya que sus análisis se enfrentan a cuestiones metafísicas de primera línea: la creación del ser contingente,

que antes había sido nada; tema, sin lugar a dudas, metafísico y teológico, porque el concepto de creación aparece nítidamente por primera vez en la religión judeocristiana. Si ello implica o no que la idea de la nada aparezca también al unísono con el tema de la creación, ya fue antes analizado por nosotros,[23] pues la creación de lo contingente nos remite más al ser necesario que a la nada. Sin embargo, algunos autores, como el propio Ángel González Álvarez, sostienen que, si bien en *El sofista* y otros estudios posteriores se habla de una nada relativa, la idea de la *nada absoluta* surge con la religión cristiana.[24] Aunque el asunto no puede ser tratado ahora con suficiente atención, el concepto de *nada absoluta* no nos parece cristiano, por ser antimetafísico. El cristianismo nos lleva, precisamente, a lo contrario: al ser absoluto. En la creación no nos las habemos con la nada absoluta, sino con *la nada absoluta de aquello que se crea* y, en este sentido, se identifica con la ausencia.

Quizá bajo este influjo bergsoniano Jean-Paul Sartre presta relevancia al problema de la ausencia mediante tres conceptos que son afines a ella: la aparición, el desplazamiento y la distancia. La ausencia del ser precede, en su caso, a la *aparición* del ser: "el ser primero que encontramos en nuestras investigaciones filosóficas es el ser de la aparición".[25] Y no sólo la aparición, sino la *distancia:* entre el objeto y nosotros se da una distancia en la que se revela de alguna manera la nada (el no-ser entre ambos),[26] y ello, emparentado con la aparición y desaparición, pues no pocas veces a estos últimos fenómenos se juntan el del acercamiento y el del alejamiento: cuando se acorta la distancia, cuando se acerca, el ser aparece; cuando la distancia se alarga,

cuando se aleja, el ser desaparece. Antes y después hallamos la ausencia.[27]

La muerte misma, existencial y dramáticamente abordada por Heidegger en *El ser y el tiempo*, es la forma más aguda de ausencia, aquí ya sin repliegues, referida a la misma nada. El fenómeno de la ausencia, como motivación intelectual y/o volitiva para el origen de la idea de la nada, posee estrecha relación con el problema de la muerte, también etiológico de la idea del no-ser. La muerte y la ausencia se encuentran en íntima conexión, pero asimétricamente. En el fenómeno de la ausencia hasta ahora estudiado, la negación intelectual proviene de la falta, incluso, en casos de la privación de un ente que era objeto de mis atenciones en un contexto determinado. Pero este fenómeno en el caso de la muerte —es decir, en el caso de mi propia muerte— se agrava, porque no concibo ahí la ausencia de un ser dentro de un contexto determinado, sino la *ausencia de mi propio ser respecto de cualquier contexto en que yo pudiera imaginarme*. La realidad seguirá existiendo sin mí, y es posible que llegue un momento en que nadie advierta mi ausencia. La muerte queda así emparentada no ya con la ausencia sino con la nada misma: la nada de mi propio yo. La muerte, subraya Guillermo Díaz-Plaja, hurgando en la llaga, "me hundirá en el silencio, mientras los tranvías de la ciudad seguirán llevando a las gentes hacia sus minúsculas impaciencias".

La muerte es una ausencia en la que todo contexto desaparece: el ser con los otros, el estar ahí, la situación de yecto; es el fin radical de todo contexto, en cuanto que la muerte implica el arrancarme de mi estar en el mundo, que es la única forma concebible de vida, para el filósofo alemán.

Pero la ausencia, existencialmente abordada, no se refiere sólo a la *ausencia mía respecto de todo aquello con lo que convivo*, y mediante la cual todo desaparece cuando yo desaparezca ("Yo sé bien —dirá Juan Ramón Jiménez trágicamente— que cuando el hacha de la muerte me tale se vendrá abajo el firmamento"). También la muerte se considera en las doctrinas de la existencia no como la ausencia propia, sino incluso algo, si cabe, de mayor gravedad: la ausencia de otros, en el caso de la muerte de los demás, especialmente si nos son vivencialmente allegados (el "qué solos se quedan los muertos", becqueriano).

Karl Jaspers, por ejemplo, en su *Filosofía* considera a la muerte como un *irse* definitivo, un *dejar* a los otros sujetos y objetos, entre los que se encontraba el sujeto que se muere.[28]

Otra causa no banal por la que aparece como contemporánea la ausencia dentro del ámbito etiológico de la nada, además del tratamiento moderno de la idea de la muerte, es la forma contemporánea de acceder al fenómeno del amor humano, con ecos sin duda tomados del romanticismo. Para referirnos a un ejemplo notable, en el que la ausencia nos abre las puertas de bruces al planteamiento metafísico del ser y de la nada, podemos valernos de las aproximaciones al tema por parte de Antonio Machado, cuya obra literaria se encuentra toda ella transida por la ausencia en una modalidad particular: *la ausencia de la amada*.

Sartre aventura un primer paso al darle importancia al *interés* por un ente a fin de que se suscite la percepción de su ausencia (como lo había anticipado Bergson). El hecho de interesarse y atender a un objeto es para él factor principal en su fenomeno-

logía del origen de la idea de la nada, o incluso de la nada misma. Tal ocurre en el famoso pasaje "Pedro no está aquí".

Ya el entorno o contexto posible de Pedro —el café en donde se llevaría a cabo la cita— supone una "presencia discreta". Si Pedro se hallara, habría una primera nihilización de ese entorno "al organizarse [sólo] como *fondo";* pero si Pedro no llega, hay una "segunda nihilización" representada por el juicio "Pedro no está aquí.[29]

No obstante, en el caso de Machado pasamos de la nihilización suscitada por el interés a la nihilización que se origina en el amor. La soledad y la ausencia producen en Machado una sensación existencial de vaciedad, consanguínea de la nada. Pero aquí la vaciedad no se identifica con el aburrimiento —ya señalado antes como un tenue vislumbre baudeleriano del no-ser— tomando su lugar otras vivencias que se añaden a él y que lo superan. El mundo, la cotidianidad, no es algo incoloro y aburrido: lo que sucede es que está incompleto. Esta vivencia de la finitud se capta primero en la forma de la añoranza de una plenitud perdida (en una suerte de anamnesis platónica sublunar). En la obra de Machado, después de la muerte de su jovencísima esposa, flota —como en aquella "tarde clara, casi de primavera"—[30] un "aroma de ausencia", hasta constituirse en una característica del alma misma: "alma es distancia[31] y horizonte: ausencia".[32] El hombre se encuentra en primer lugar, y abruptamente, "mutilado […] por el hueco de la amada", como lo dice Julián Marías, refiriéndose a Antonio Machado.[33]

Esta ausencia concreta protagoniza la finitud, la nihilización universal, como para Sartre la ausencia de *Pierre* en el café; y da lugar después a la nostalgia, a la remembranza, al recuerdo, a

un esfuerzo por revivir lo perdido, lo cual llega a ser verdad interior a tal grado que, con la nada, "ya tuvo el día noche, y compañía tuvo el hombre en la ausencia de la amada".[34]

Este contrapunto por el que la ausencia o falta, al ser tan intensa, se constituye en compañía, no es un mero revivir de los recuerdos. Es, otra vez, la reiterada constatación de que al ser le falta algo, le falta la plenitud que habría de tener, porque la tuvo o la captó así, en un momento efímero. Pero esta falta no es la de una cualidad —es decir, no es *privación*— sino en este caso, claramente, una persona, es decir, su *ausencia*.

Ello se manifiesta, por ejemplo, en el grito desgarrador ante la plenitud del paisaje; "caminos de los campos […] ¡ay, ya no puedo caminar con ella!"[35]

Pero así como a los antes mencionados filósofos existencialistas, la ausencia —temporal, como la de Pierre; definitiva como la muerte propia o ajena— nos lleva a la derrota, este pensamiento de la nada en forma de falta de la persona que se ama, aunque de ella surja la nostalgia de la gran ausencia, puede suscitar, como es el caso, *el deseo de que el ser quede completo*. De manera que la ausencia, y el anhelo de que ésta desaparezca (desaparición de la desaparición), nos llevan no a permanecer en el pensamiento de la nada, o a considerar que todo es ya nada, sino al paso del ser finito y ausente, al ser infinito y presente.

Tal impulso no es un anhelo sentimental o bronco. Al menos en nuestro autor, se va configurando poco a poco en otro fenómeno existencial de caracteres diversos: la esperanza. La esperanza es la otra cara de lo que hemos llamado *agnosticismo inconforme*, y que de la mano de Machado podría recibir los atri-

butos de remembrante y nostálgico, pues se halla "siempre buscando a Dios entre la niebla".[36] Ese "aroma de ausencia" al que antes nos referimos "[…] dice al alma luminosa: nunca, y al corazón: espera".[37] En el conocido poema "Al olmo seco hendido por el rayo y en su mitad podrido" podemos alcanzar otro acento más de esta esperanza: "mi corazón espera también, hacia la luz y hacia la vida, otro milagro de la primavera".[38]

El agnosticismo, sinceramente enfrentado, si no llega a la esperanza, como en este caso, arriba al menos a una duda punzante e inquieta: "Late, corazón […] no todo se lo ha tragado la tierra",[39] o bien: "¡Vive, esperanza, quién sabe lo que se traga la tierra!"[40]

Hasta ahora hemos atendido a la ausencia de algo externo a nosotros —advertida por interés o amor hacia ese algo, o por cualquier otro motivo—. Y la ausencia propia en la forma peculiar y única de la muerte. Pero el fenómeno del ser ausente, como genético eventual de la idea de la nada, puede referirse a la ausencia —a la mera ausencia, no ya a la muerte— del propio sujeto cognoscente. Porque, si bien es cierto que el objeto ausente no es considerado como tal si no tiene lugar la conciencia de la ausencia por parte de un sujeto psicológico (que acabamos de llamar *sujeto de atención)*, también es cierto que *el propio sujeto psicológico, para considerarse presente a sí mismo, debe atender a su propia presencia*.

En este sentido, podemos decir que la mayoría de las veces *nos encontramos ausentes de nosotros mismos;* y más aún, que la aparición y desaparición de nosotros se hace ininterrumpidamente de manera normal: en una buena parte de nuestra vida no nos hallamos presentes, nos hallamos evadidos de nosotros

mismos, insertos en nuestra actividad, ayunos de reflexión, al grado que nos podemos olvidar de nosotros, como otros objetos y sujetos se olvidan de nuestro yo y nos marginan de su campo de atención.

El fenómeno de la ausencia se torna patente tanto en el caso de la ensoñación como en el del sueño físico. Este último fenómeno, que sepamos, no ha sido aún objeto de análisis en relación con el origen de la nada, aunque sí desde otros aspectos, como la fenomenología de la *incepción de la conciencia* practicada por Antonio Millán Puelles en su *Estructura de la subjetividad*,[41] que puede guardar una indirecta relación con los cuatro pares de categorías (presencia y ser; ausencia y nada; aparición y creación; desaparición y aniquilación) que analizaremos enseguida.

En efecto, en el momento de producirse el sueño físico tenemos la sensación de sumergirnos en la nada, no ya nuestra conciencia, sino nuestro yo entero, y en el momento de despertarnos del sueño —ese momento clave que Millán Puelles llama incepción de la conciencia— tenemos el sentimiento no sólo de que despertamos a la vida, sino que *aparecemos como seres*, en remedo psicológico de una verdadera creación.

Esta *ausencia de nosotros mismos* como posible origen de la idea del *no-ser* puede analizarse también en el hecho de la *interrupción de la primera sensación*, observando, al dejar de sentirla, que "no es".

Nuestra primera noción y afirmación del ser se produce, en efecto, gracias al encuentro del entendimiento con la experiencia sensible de algo extramental,[42] que nos insta a pronunciar intelectualmente el juicio *hoc est* —esta realidad que siento exis-

te—, al modo de Reginald Garrigou-Lagrange, o *aliquid est* —lo que se me presenta como sensible es algo que existe— dicho al modo nuestro.

Parecería razonable que al extinguirse ese encuentro, al decaer la sensación por debajo del umbral de nuestra conciencia, apareciese en nuestra inteligencia, por el mismo motivo y bajo un fundamento análogo, el concepto de no-ser, o la negación del ser, como en la vivencia opuesta apareciera la noción y la afirmación del ser.

Aunque no puede desecharse de manera inmediata esta posibilidad, se debe recordar, de una parte, que el concebir la nada no es no concebir. Paralelamente, el no sentir tampoco es necesariamente sentir que no sentimos la sensación que antes sentíamos. No es lo mismo concebir que una cosa no es y no concebirla. "En el sueño no percibimos las cosas, pero esta no percepción no equivale a percibir que no son. De una piedra puede decirse que no percibe otra piedra, pero no que percibe el no-ser de otra piedra."[43]

De otra parte, ha de decirse que, si bien la interrupción de una sensación puede ser originante de la negación del ser (al negar la sensación que ahora no percibimos), son muchas las oportunidades en que unas sensaciones son interrumpidas no por un mero cese, sino por otras sensaciones, de manera que no se trataría de una *ausencia de sensación (y menos aún de una sensación de ausencia)*, sino de una sensación sustituida, suplantada o desplazada por otra, en donde el fenómeno no es ya de ausencia, sino de diversidad o distinción, fenómeno que es ciertamente susceptible de originar la *negatio entis*,[44] pero de naturaleza y perfiles distintos.

Igualmente, añadimos que no siempre que una sensación se interrumpe somos conscientes de su interrupción, y esta inadvertencia anula el reconocer la ausencia de la sensación, por faltarnos el sujeto de atención que, según dijimos antes, requerimos para ella.

Distinción entre presencia y existencia

Por encima de todo lo dicho, la verdadera causa por la que la ausencia ha adquirido en nuestro tiempo un especial acento en el estudio de la etiología de la nada reside sin duda alguna en la *identificación que la filosofía moderna ha hecho entre presencia y existencia*.

Esta conmensuración entre presencia y existencia ya fue antes advertida por nosotros,[45] y ocupa un lugar principal en todas las últimas configuraciones filosóficas de nuestro tiempo, precisamente como reacción pendular —y poco razonable— frente al racionalismo, en donde la existencia de las cosas dependía más de su demostración racional que de una factualidad o efectividad presente.

La supuesta identificación entre presencia y existencia tiene un claro origen empirista, en sus más modernas manifestaciones: positivismo y analítica del lenguaje; pero se mantuvo también larvada en la filosofía trascendental, en donde la ciencia se reserva sólo para los objetos *verificables dentro de una experiencia —una presencia posible—*. Y aún prevalece, ya no de forma empirista sino de forma trascendental, en la *fenomenología*, aunque aquí la presencia tenga un carácter más intelectual que empíri-

co, acentuando la importancia de lo inequívocamente *dado* —*presentado*— a la inteligencia.

El alto rango adquirido por la presencia de la realidad ante el sujeto, prácticamente erigido en constitutivo ontológico (real es lo que está presente), es a nuestro juicio lo que subraya y pone a la luz la importancia del fenómeno de la ausencia: si el ser se identifica con la presencia, la nada tendría su identificación en la ausencia.

Tal vez nadie como José Gaos ha intuido la importancia de la *ausencia* en el estudio de la negación radical o *no*, aunque sin duda bajo el influjo de su clara herencia fenomenológica husserliana y heideggeriana, como ya hemos señalado.[46] Consideramos que ha sido el pensador contemporáneo que ha llegado más lejos en el análisis sobre la negación, la nada y el ser. Y el fenómeno central de sus análisis se encuentra precisamente en la presencia y la ausencia.

En su búsqueda de la negación radical, es decir, aquella que fundamenta todas las demás, relega de manera decidida las formas secundarias o derivadas de negación. Advertimos, sin embargo, que sus indagaciones llevan un camino distinto de las nuestras: Gaos busca la *negación radical*, que fundamenta a todas las demás, en tanto que nosotros buscamos la *negación primera*, que precede cronológicamente a las que le subsiguen: la negación *primaria* de Gaos no necesariamente ha de coincidir con la negación *primera* nuestra. Ya sabemos por los *Analíticos* de Aristóteles que no siempre el *a priori* ontológico es a la vez *a priori* gnoseológico, distinguiendo escolásticamente lo que es *primum quoad se* —según la cosa misma— y *primum quoad nos* —según la relación de la cosa con nosotros—.

Esta diversidad de finalidades en la búsqueda explica el hecho de que José Gaos considere como negación radical el *no es* mientras nosotros hallemos la negación primera en el *niego que sea*.[47] El primer juicio *(no es)* es una negación directa. El segundo juicio *(niego que sea)* es una negación indirecta o refleja. La negación radical, pues, en Gaos, se encuentra del lado de la negación directa. En nuestra opinión, sea el hecho radical o no, ningún juicio es estrictamente directo —*no*— sino indirecto o reflejo —*niego que*—. El entendimiento no mira, por tanto, al *no que se juzga*, sino al juicio, por el que *se juzga que no*.

Pero marginemos de momento estas diferencias. La negación radical *no* se refiere siempre elípticamente al juicio *no existe:* "todo *no* es un no existencial elíptico", dice Gaos. Sin embargo, la existencia conlleva al menos dos sentidos que parecen mutuamente opuestos: *la existencia como presencia ante el sujeto* y *la existencia como independencia del objeto respecto del sujeto*. José Gaos escoge la hegemonía del primer sentido sobre el segundo, sin una decisión explícita, quizás obedeciendo a su postura confesadamente fenomenológica. Pero, de cualquier manera, hegemonía no significa exclusividad, y ambos sentidos se entrelazan y chocan en su estudio del *no* (del *no-ser* de la existencia) en muchas coyunturas.

En efecto, pese a aquella elección, nuestro autor no deja de percatarse que adoptar monopólicamente el concepto de existencia como lo dado en presente, puede implicar el peligro de confundir lo que es meramente objeto, también presente —*objeto puro*, según Millán Puelles— con lo que es una positiva realidad independiente de su ser dado en mi conocimiento, conforme a lo cual el mismo concepto de no-ser sería algo presente

al entendimiento, como lo es no ya el concepto, sino el ser mismo.[48]

Con esta salvedad, Gaos emprende, sin embargo, su análisis del *no existencial* considerando lo existente como presente.

La presencia en que consiste —o se patentiza— la existencia encierra para Gaos varias "relaciones componentes";[49] de ellas, para lo que nos interesa, deben destacarse las *relaciones de tiempo y lugar ante el sujeto*.

Estas relaciones colocan a los análisis de Gaos sobre la presencia —ser— y ausencia —no-ser— en un estado literalmente crítico, en donde la existencia fenomenológica —el ser presente — y la existencia metafísica —el ser en sí— entran a su vez en situaciones extremas de complejidad.

Aunque no parece que Gaos se haya hecho consciente de ello, la presencia, concebida como el aquí y el ahora de un objeto ante un sujeto, padece de aquella eventualidad instantánea o momentánea que hallamos en nuestro análisis acerca del ser finito y/o contingente (finito en cuanto a la espacialidad y temporalidad —aquí y ahora—, y contingente en cuanto a su carácter no necesario).[50]

Recuérdese que en nuestro detenido estudio sobre la *vigencia permanente de la contingencia*, el existir contingente en hecho actual, si bien presentaba la necesidad de existencia *mientras* el hecho existe, ofrece en simultáneo la inequívoca posibilidad de que podría no existir aunque ahora exista. O, por mejor decirlo, la existencia contingente actual, en medio de su necesidad *mientras* existe, nos deja ver al propio tiempo la instantánea momentaneidad de ese tal vez brevísimo lapso.

La misma tesitura tiene lugar, para agravarla, en el caso de la presencia del objeto ante un sujeto en coincidentes lugar y tiempo. Esta coincidencia es eventual —contingente— pero, además, perentoria en extremo.

La mesa presente en el aula no sólo está en potencia de ser trasladada ahora mismo por los mozos encargados de ello al aula vecina, sino en tesitura de no estar ya presente para mí por mi propia salida del aula, por un leve parpadeo de mis ojos, o por una superficial distracción imaginativa.

Mientras el objeto está presente tengo la inequívoca conciencia de que puede no estarlo, al grado de que *ese convencimiento del poder no estar presente forma parte constitutiva de la presencia misma*.

Sin hacer explícitamente las reflexiones anteriores se percata Gaos, no obstante, de que la presencia, considerada en una manera fenomenológica rigurosa, sólo es válida referida al instante actual, pero no al inmediato pasado ni al inmediato futuro. Por tal motivo, se encuentra en la necesidad de *difuminar* su nítido concepto de presencia, con sus debidas relaciones componentes del aquí y del ahora. Es decir, se encuentra ante la necesidad de disminuir la importancia de las dos formas *a priori* de la sensibilidad —espacio y tiempo— que Kant requiere para que la realidad sea fenoménica o manifestativa: doloroso paso para un estricto fenomenólogo.

Esta disminución de la importancia del aquí y del ahora en el suceso de la presencia o, lo que es lo mismo, esta difuminación del espacio y del tiempo como factores de composición de la presencia la realiza Gaos advirtiendo la diversidad entre *presencia presente* (la de este instante) y la *presencia representada* (la del

instante inmediatamente anterior). Esta última conserva también, digámoslo así, una *inercia* de proximidad temporal: la del instante inmediatamente posterior que anticipa una también temporal inminencia.[51] Será fácil percatarnos de que podremos transferirnos del pasado y futuro inmediatos al pasado y futuro infinitos.

Los fenómenos de la presencia y la ausencia —con su necesaria anticipación y prolongación temporal en la forma de presencia representada— se vincula con otras dos categorías fenomenológicas afines: la aparición y la desaparición.

Porque, una vez identificada la presencia y la ausencia con el ser y el no-ser respectivos, no podemos esquivar el examen acerca de cómo la aparición y desaparición condicionan el concepto de lo *no presente* e *inexistente*.[52] Este examen es uno de los pasos cruciales en el análisis de lo *no existente* o del *no-ser*, o de la *nada*, que estamos ahora llevando a cabo.

En efecto, identificada —con todas las salvedades que se deseen— la existencia con la presencia, la *aparición* viene a asimilarse con la *creación* del objeto que aparece ante mi presencia, mientras que la *desaparición* del objeto que desaparece de mi presencia se asemejará a la *aniquilación*.[53] Pero el caso es que los objetos presentes están de hecho apareciendo aquí hace un instante y desapareciendo de aquí dentro de un instante,[54] lo que sugeriría de manera muy poco razonable que se están creando y aniquilando continua y sucesivamente.

Pero el fenómeno del entrar y salir de la mesa en el aula, es decir, su aparición y desaparición, es concebido por nosotros no como creación y aniquilación, sino como mero *desplazamiento* (de la mesa misma, del sujeto presencial o de la atención de és-

te, o de ambos). En cambio, el de su fabricación y eventual destrucción revisten un carácter diferente: ya no hay mero *desplazamiento*, sino que aquellos dos extremos, desde el taller donde la mesa se arma a la trastera en donde se desguaza, son más afines a la creación y a la aniquilación que al desplazamiento.[55]

Estas consideraciones no resultan huecos soliloquios. Jean-Paul Sartre piensa algo de lo mismo. Por lo pronto, otorga al desplazamiento, igual que Bergson, una especial relevancia para explicar el origen de la idea de la nada; y, además, se percata de la importancia de la *aparición* del ser en el suceso fenoménico de la existencia: "El ser primero que encontramos en nuestras investigaciones ontológicas es el ser de la aparición".[56] Pero aunque en algunos momentos parece querer sustituir la realidad de la cosa por la presencia del fenómeno,[57] tiene que rendirse —como lo hará también en su momento Gaos— ante el hecho de que "el ser del fenómeno no puede reducirse al fenómeno de ser. El fenómeno de ser exige un fundamento transfenoménico".[58]En este mismo entorno teórico se encuentra envuelto José Gaos. Pues, en el aparentemente sencillo e inocuo acontecimiento de la presencia de un objeto se halla inserto un difícil problema de proximidad espacial y temporal no resuelto: ¿puedo decir que la estrella que aparece en el telescopio no está presente, porque sé que ya no existe? ¿Puedo decir que la mesa del aula de al lado no existe porque no estoy yo presente ante ella, aunque sé que acaban de ponerla allí hace un instante? De manera que en el primer caso (el de la estrella) lo presente no existe, mientras que en el segundo caso (el de la mesa en el aula vecina) existe lo no presente.

Independientemente de los condicionamientos culturales que pudieran dificultar a Gaos y a otros fenomenólogos para llegar a esta conclusión, nosotros, liberados de tales condicionamientos, *llegamos al resultado de que si, optando por el método fenomenológico, y considerado éste con todo rigor, la existencia se identifica con la presencia, no sólo es posible pensar las apariciones como creación y las desapariciones como aniquilación, sino que resulta imposible pensarlas de otra manera*.

Gaos se percata de que, si admite una aparición no creadora, y una desaparición no aniquiladora, desemboca, de manos de la fenomenología de la negación, y paradójicamente, en el "pensar en el concepto de 'existencia empírica' o 'existencia metafísica' o 'existente metafísico'",[59] es decir, desemboca en el pensamiento de una existencia *en sí*, no necesariamente presente aquí y ahora para nadie. Y ello no es un pensamiento especulativo pretencioso, o que se halle por encima de nuestras posibilidades noéticas comunes: basta pensar en la existencia de una mesa en un aula vacía.[60] Este simple pensamiento conlleva, dentro de su simplicidad, una metafísica entera.

Aunque Gaos plantee la cuestión en forma interrogativa, puedo llegar a concebir como existente algo que tenga el riguroso sentido de *no presencia a sujeto alguno*,[61] porque cabe una existencia sin sujeto psicológico que atienda a ella —la de la mesa en el aula vacía— aunque no quepa una presencia sin sujeto de atención.

La ausencia, pues, se encuentra más próxima a la nada que la privación. En efecto, para que el fenómeno de la privación tenga lugar se requiere de la existencia del sujeto que la padece. Podría decirse que la privación exige mucho más la existencia (del

sujeto) que la nada (del defecto padecido por el sujeto). En cambio, en la ausencia se considera el no-ser del sujeto todo entero manteniendo la existencia de modo indirecto en el contexto en el que esa ausencia tiene lugar (como la ausencia de Pedro en el café, ejemplo ya típico de Sartre).

Ya hemos indagado las razones por las cuales la filosofía tradicional ha dado más importancia a la privación como fenómeno del no-ser —siendo éste parcial en ella— por encima de la ausencia, en donde el no-ser es prácticamente total. La razón de esta paradoja podría encontrarse en el hecho de que, aun teniendo la privación una menor proximidad a la nada, en comparación con la ausencia, sin embargo la privación tiene un carácter más objetivo que la ausencia. El defecto en un sujeto de alguna cualidad que le es debida es algo en lo que el entendimiento que la piensa tiene muy poca intervención: la ceguera, aun no siendo, tiene un carácter objetivo, independientemente del que la piensa (y, como es obvio, del que la padece). En cambio, en el caso de la ausencia, siendo ésta una nada más total —permítase la expresión— que la que se da en el fenómeno de las privaciones, tiene, sin embargo, un matiz marcadamente subjetivo: noto la ausencia de Pedro en el café, por *mi interés* en Pedro, así como José Gaos se refiere a la ausencia y presencia de la mesa sobre la que está dando sus lecciones por la utilidad práctica que le proporciona, fenómeno del todo subjetivo. No podría decirse ni que el elefante está ausente en el café donde debería estar Pedro, ni en el aula donde José Gaos explica sus sesiones. Porque el elefante no tiene ninguna relación subjetiva ni con un local ni con el otro.

Aparecen así, como diversos, los dos sentidos de existencia: *fenoménica* y *metafísica*.[62]

Debe tenerse en cuenta, para evitar hondos equívocos, que cuando nos referimos a una existencia no presente a ningún sujeto no aludimos —como antes— a *presencias representadas*. A cualquier realidad no presente podemos atribuirle una presencia representada, sin contradicción. En cambio, la existencia de una cosa que nos está ahora presente, con una presencia presente, "no puede negarse sin contradicción ni falsedad".[63]

Anteriormente se dijo que todo *no* es un *no* existencial elíptico; pero si la existencia puede afirmarse sin la presencia, esto es, negando su presencia mediante el *nusquam*, no presente en ningún lugar ni en ningún tiempo, se requiere admitir el *en sí misma* de la cosa: su existencia metafísica. Advertimos, con cuidado de no desviarnos del hilo conductor de nuestro estudio, que la contemporánea indistinción fenomenológica entre *presencia* y *existencia* (de la que a Gaos, según acabamos de ver, le ha costado tanto liberarse) tiene un fondo ontológico de estrato más básico, que es la confusión, en la que han incurrido también muchos aristotélicos, entre *actualidad* y *existencia:* la existencia no sería sino una actualidad (presente). Se requiere aquí revivir la diferencia tomista entre el *esse in actu* y el *esse ut actus*. El ser en acto es la actualidad del ser, condición necesaria para su presencia, mientras que el *esse ut actus* es el acto de ser, que pone a la realidad fuera de la nada, la hace realidad, y le da el *en sí* propio y único que le corresponde. La confusión entre el ser en acto y el acto de ser nos enturbia la visión metafísica del ser en sí.

El verbo *est* significa, sí, *in actu esse*, ser acto,[64] pero también significa la posesión del acto de ser *(actus essendi)*, origen, base y

fundamento del ser en acto.[65]

Ello nos impulsa, aunque no podamos hacerlo en este momento, a ir más allá del *factum essendi* para alcanzar el límite del *actus essendi*.[66] El hecho de ser es equivalente al *hay ser* de Nicol, al *ser ahí* o *dasein* heideggeriano o al *ily a* francés. De suerte que concebir la existencia no ya como presente sino como *en sí* es una peculiar o paradójica relación con algo, relación que consiste precisamente en la falta de relación con ello.[67]

Pero hemos de llegar a esta conclusión por *la necesidad de que el fenómeno incontestable de la expresión verbal negativa, el "no", no se nos convierta en contradictorio*. Pues podemos decir que hay una realidad que *sí* existe y *no* está presente: luego existencia y presencia deben necesariamente divergir de su noción más íntima, aunque —es obvio— no se opongan.

El alcance, sin embargo, de estas aproximaciones, sobrepasa los límites de nuestro estudio, aunque, desde otro punto de vista, constituiría lo más interesante de él. Porque si es posible la existencia en sí, sin presencia de sujeto alguno, si es posible atribuir a una existencia el *nusquam* de su presencia ante un sujeto, *si cabe, en fin, la posibilidad de que haya existencias no presentes a un sujeto en ningún lugar y en ningún tiempo (nusquam)*, cabe también la de que haya existencia en todo lugar y en todo tiempo. Si cabe la existencia de una roca en el fondo del océano sin presencia de sujeto alguno, cabe en contrapartida la existencia eterna de un sujeto presente sólo a sí mismo, y presente desde siempre a toda realidad posible.

Curiosamente, el análisis de la etiología de la nada, fundamentada en la experiencia, nos ha llevado no a la nada misma,

sino, al contrario, a la concepción —si no a la existencia— de *una existencia en sí, metafísica e infinita*.

Lo anterior no es la primera ocasión que acontece en nuestro estudio: la finitud nos llevó al menos al anhelo de lo infinito, como ahora la ausencia nos conduce a la omnipresencia. Esta conclusión, que no puede ser obtenida —en virtud de un método libremente elegido— por la fenomenología y por el existencialismo (Heidegger y Sartre, sobre todo), se encuentra en paralelo con otra conclusión también inaccesible para estas posturas filosóficas.

En el caso del ser —que es todo caso— y del ser en sí nos encontramos —hemos dicho— en la peculiar o paradójica relación con algo: algo que consiste precisamente en la falta de relación con ello.

Pues bien, en el caso de la nada —que no es ningún caso— esta paradójica o peculiar relación no puede darse: no puede darse la nada sin que tengamos relación con ella, ya que la nada carece de *en sí*, y todo el ser con que cuenta —*ens rationis*— reside y se agota precisamente en su relación conmigo. Sin esa relación la nada sería lo que verdaderamente es: nada. Para que la nada posea un mínimo relieve ontológico necesita menesterosamente que yo la piense: "lo opuesto al ser —es decir, el no-ser — no puede entenderlo el entendimiento, a no ser fingiendo de alguna manera al mismo ser" *("nisi fingendo ipsum ens aliquo modo")*.[68]

Cuando estudiamos el llamado *nihilismo axiológico*[69] advertimos que para amplios sectores de la filosofía contemporánea las realidades que no tuvieran relación conmigo, que carecieran de significado para mí, carecerían de *entidad* alguna: serían nada.

Ahora nos encontramos con la situación opuesta, revelada por un análisis genético intencionalmente completo de la idea de la nada: son las realidades metafísicas en sí, adverbiadas con el *nusquam* del espacio y del tiempo, las que son verdaderas entidades. El *no-ser*, en cambio, que sólo consiste en tener relación conmigo —la nada—, carece de entidad alguna.

XIII. LA OTREDAD

El no-ser como otredad: Platón

La primera ruptura con el ser, monolíticamente concebido por Parménides, fue la concepción de *lo otro* del ser: la distinción de un ser respecto de otro ser, de donde surge la pluralidad, es la primera grieta en la plenitud óntica unívoca parmenídea. Éste es el tema central de *El sofista* de Platón, del que no podrá ya desprenderse en modo alguno el pensamiento de Occidente: además del ser afirmado abusivamente por Parménides, encontramos *lo otro* del ser. Esto *otro* del ser no puede ser así, sin más, la nada, pues la nada, al no ser, confirmaría esa posición parmenídea que quiere ponerse en crisis.

Por un lado, *jamás se conseguirá que lo que no es por sí mismo sea*. Pero —como igualmente observa Samaranch en su oportuno preámbulo a *El sofista*—[1] la distinción nos indica ya que el no-ser puede ser concebido, aunque no exista, supuesto que Parménides no admite, al menos pacíficamente. El no-ser no se concibe, de primer intento, en *El sofista* (y por lo tanto en los primeros pasos de la filosofía occidental) como la nada, sino como *lo distinto*.

En el conjunto total de los géneros de ser, cualquiera de ellos es siempre distinto de todos los demás y es por tanto ser (lo que es como tal género), pero también no-ser (lo que no es como distinto de los otros géneros ónticos). Por ello no sólo el ser es múltiple, sino que los modos de no-ser son infinitos, o más numerosos que los modos mismos del ser. Como leemos en el propio Platón, este conjunto de formas que no son *el* ser constituye una innumerable serie de no-seres.[2]

Lo importante del enfrentamiento platónico en *El sofista* con Parménides —al que se le ha calificado con justicia como parricidio— es precisamente el hecho de que *la negación, el no-ser, no elimina al ser, sino que lo distingue:* el no-ser no es la nada, repetimos, sino lo distinto.

En *El sofista* Platón hace una identidad ilícita entre el no-ser y la alteridad. Para Platón "un ser —cualquiera que sea— en tanto que participa de lo mismo y de lo otro, es ser y no-ser, hay en él mucho de ser y de no-ser".[3] "Y es que, en suma […] todo ser […] siendo diferente de todos los otros, *no es* en tanto que hay seres distintos de él: se ha demostrado así la existencia del no-ser."[4] El no-ser "no tiene menos existencia que el mismo ser".[5] "Nosotros hemos, en efecto, probado que la naturaleza de lo otro existe […] y hemos osado afirmar de cada porción de lo otro, que se opone al ser, que es, justamente, eso que es, realmente, el no-ser.[6]

Sin embargo, parece que hay un momento en que ante *tal osadía* así expuesta, el propio Platón recoge velas. "El no-ser no es, pues, el contrario absoluto del Ser, sino que se trata, simplemente, de un ser distinto de tal ser; el no ser, por consiguiente, no es la nada absoluta sino lo otro."[7] Por ello la cautela platónica se muestra en expresiones menos definitivas: "nosotros admitiremos solamente que es una cosa diferente lo que expresa el 'no' colocado delante del nombre que sigue".[8]

En Platón se encuentran, pues, dos concepciones sobre la nada: la primera es aquella que consideraría a ésta como lo opuesto radicalmente al ser, y sobre tal concepción no se agrega más. La segunda es aquella que la consideraría como lo otro del ser, como alteridad. En este sentido Platón tendrá derecho a afirmar que el no-ser existe, pues no ser es simplemente otro ser, una negación que excluye algo de tal cosa, de tal

ser. Consideremos cualquier ente, éste no es este otro ente, pero, sin embargo, es. No es, únicamente, la relación con aquel otro ente que a su vez lo niega. Pero de ambos tenemos que afirmar su existencia.[9]

En ello debemos nosotros, nuevamente, hilar muy fino, pues nuestra postura no es coincidente con ninguna de las concepciones platónicas sobre la nada, pero se encuentra estrechísimamente vinculada con ellas: la alteridad u otredad no es la nada, ni parcial ni total. Es la ocasión, motivo, condición y —llevado al extremo— fundamento de *la negación que hacemos en el sentido de que este ente no es este otro*, negación que, a su vez, será el origen noético no de la nada, sino de la idea de la nada, pues el *no es* particularizado en el juicio nos traslada al *no-ser* generalizado en el concepto.

Esto nos pone ante una pista que debemos atender sin dilaciones: aunque la negación del ser, aquí, como primer paso, no sea el no-ser o la nada, sino lo distinto, *a partir de lo distinto podemos llegar a la nada*, y quizá tengamos que hacerlo. Los partidarios de la unidad del ser no pueden mantener esa unidad absoluta que sostienen, ante el hecho patente e innegable de la pluralidad de lo distinto: el hecho patente de *lo otro*. Pero, a su vez, los partidarios de la pluralidad del ser no pueden admitir que el *no-ser* plurifique o disgregue el ser, porque el no-ser no es, en sí, nada más que algo pensado.

Ante esta cuestión principal nos vemos instados a emprender, paralelamente, las dos vías que han formado ya estructura en los análisis anteriores: *cuál es la otredad primaria o principal y cuál es la otredad primera o cronológica*. En otros términos, nos corresponde indagar la doble cuestión sobre la radicalidad ontológica de lo otro (¿qué es realmente lo otro del ser?) y la origi-

nalidad cronológica de lo otro (¿en qué punto de inflexión del pensamiento aparece por primera vez el concepto de lo otro?).

Ninguna de las dos cuestiones carece de complejidades, pero, además, debemos tratarlas, si queremos hacerlo con cierto método y rigor, de manera que al abordar el estudio de la una tengamos a la vista, bien que *in obliquo*, el proceso de la otra, y viceversa.

La otredad antropológica

Parecería a simple vista que lo otro del ser es la nada. Así lo es al menos para ese gran pensador sobre la nada —aunque su sesgo poético encubre indebidamente su profundidad— que es Antonio Machado.

Parece que, para él, *lo absolutamente otro es la nada:* la nada sería "una proyección ilusoria del sujeto fuera de sí mismo",[10] de manera que proyecta sus ideas y su sí mismo "sobre la nada o cero absoluto";[11] ya hemos dicho de él que las esencias mismas no son sino el dibujo o contorno "trazado sobre la negra pizarra del no-ser".[12]

Pero, pese a esto, nosotros sabemos que la nada, por encima de su apariencia, no puede ser la otredad radical del ser precisamente porque no es (ni otredad del ser ni ninguna otra cosa).

Por ello, coexisten en Machado otras dos posibilidades de otredad, paralelas a esta primera de la nada.

Por un lado, lo otro está en nosotros mismos, "en las secretas galerías del alma"[13] a las que calificará con el sugestivo y paradójico nombre de lo *otro inmanente*[14] que se convertirá, por boca de su apócrifo Abel Martín, en la "inmanente otredad".[15]

Hay en el espíritu del hombre una profundidad de tal calado, que aparece en momentos como algo distinto de nosotros mismos. No habría, pues, que buscar la otredad fuera de aquello respecto de lo cual algo es otro, sino que, al menos en el caso de la persona humana, el otro es el sí mismo de cada quien, sin que ello nos lleve necesariamente a los rebuscados recovecos del subconsciente freudiano.

Al revés, nos llevaría más bien al fenómeno de la vocación existencialista tal como se describe en *El ser y el tiempo* de Heidegger. Aunque por causa de los reducidos parámetros en que se mueve, ese fenómeno de la vocación resulte tan discutible como impreciso,[16] de cualquier modo el hombre se sabe invocado a su sí mismo peculiar.[17]

Esta vocación no enuncia *nada*… no tiene *nada* que contar, al hombre no se le *"voca" nada*. Parecería incluso, que si el hombre es llamado a otra cosa distinta de aquello "a lo que se ha comprometido o dejado arrastrar",[18] se encuentra llamado precisamente a la nada, y que el ser humano, de tener una vocación, esa vocación es precisamente a no ser nada. Pero, dando un sorpresivo giro —como vemos que lo acaba de hacer también Machado—, la llamada que el hombre recibe sería a "volverse hacia sí mismo, es decir, hacia su más peculiar 'poder ser'".[19]

Sin embargo esta llamada, aun viniendo de sí y yendo para sí mismo, aun siendo reflexiva e inmanente, resulta algo extraño —incluso lo más extraño— para el que la recibe: el hombre inauténtico, el hombre perdido en los apremios de la cotidianidad, entiende la llamada como "una voz extraña",[20] aunque esto no debe llevarnos a pensar que la llamada le viene por ello de

fuera, sino, al revés, del fondo ontológico de sí mismo, porque "¿qué podrá ser más extraño [al hombre impersonal cotidiano] […] que el 'sí mismo' singularizado en sí en la inhospitalidad y arrojado en la nada?"[21]

Esta voz que resulta extraña para el mismo que reflexivamente *se* llama, y aquel *otro inmanente*, nos sugieren, de un modo curiosamente paralelo, y hasta idéntico, que tal vez la otredad que buscamos no ha de hallarse fuera de nosotros mismos. Esto es, al menos, la posible dirección que Antonio Machado y Heidegger nos señalan.

Pero, por otra parte, nos ofrece Machado indicaciones distintas que contemplan escenarios absolutamente diversos: la verdadera otredad radical no debe buscarse ni en la nada ni en el fondo oscuro de mí mismo; Dios es para el hombre *lo absolutamente otro*, y entonces adquiere significado el que su apetito de trascendencia se caracterice por la "sed metafísica de lo esencialmente otro".[22] Dios es el ser absoluto, *más allá del cual nada es*.[23]

La otredad, como tantos pasajes más de la presente obra, vuelve a colocarnos ante el dilema agnóstico: o es la nada, o es Dios.

Pero la filosofía occidental no ha colocado generalmente la *otredad* ni del lado de la nada ni del lado de *Dios*, al menos como otredades contrapuestas. Lo *otro*, en verdadera realidad, es una persona en relación con otra persona, y ello por el carácter irreductible de cada una, carácter no superado por ninguna otra realidad.

Entre las personas encontramos, pues, no antropológica, sino ontológicamente, la unión del ser (la persona se define por su profunda relación con otra) y la pluralidad del ser (cada persona es irrepetible e irremplazable), que es un trasunto no elaborado, pero plenamente real, de las desgajadas secuelas parmenídeas de la unidad (la persona se encuentra profundamente vinculada con otra) y la pluralidad (cada persona es constitutivamente diversa de las demás).

Hay unión y verdadera unión donde parecería prevalecer la diferencia; y hay diferencia, radical diferencia, donde habría de ser privilegiada la unión. El conflicto del ser y del no-ser adquiere así un tono abisalmente humano del alcance que pronto veremos.

En este sentido debería poder afirmarse de nuevo que lo *absolutamente otro* no es la nada, sino Dios, en cuanto que representa la plenitud de la persona como tal (según el *yo soy el que soy* bíblico, primera definición hablada que Dios da de sí mismo), si no fuera porque, a la par, sería el otro inmanente (según el *intimius intimo meo* agustinianoj, pues Dios es más íntimo a cada uno —y sobre todo a cada persona— que la propia intimidad de cada ser.

Sin embargo, esta otredad que, como Dios, es trascendente e inmanente en cada criatura, se reduplica, como su imagen y semejanza, por participación, en toda persona humana.

Desde el punto de vista de la literatura filosófica y poética, el profundo carácter de la otredad de la persona parece que se expresa mejor no refiriéndonos especulativamente a un ser humano respecto de otro. Adquiere más fuerza existencial cuando estas distinciones personales se *personifican*, valga la redundancia,

en la forma vivencial del yo. Lo *otro* —como persona— no lo es objetivamente para *otra* persona para quien la primera sería, de reverso, lo *otro*, sino más bien para mi persona —*para mi yo* — respecto de cualquier otra persona con la que me relaciono o en la que pienso.

Metafísicamente, la distinción entre una persona y otra tiene el mismo rango ontológico que la diferencia entre una persona y yo mismo (como persona que soy), pero lo que resulta equiparable e igualitario en el nivel puramente metafísico no lo es en modo alguno en el nivel antropológico y noético. Yo poseo una vivencia y un conocimiento de la *otredad* más estrecho y profundo cuando soy yo quien se relaciona con otra persona, que cuando dos personas ajenas a mí se relacionan mutuamente.

Por esta causa la literatura filosófica ha dado, como decimos, a la otredad, un sesgo vivencial, existencialista y subjetivo que nos patentiza de una manera más aguda el problema de la distinción entre dos seres: este problema alude al yo en su nexo con *otra* persona, que al captarse en cuanto persona, con su propia intimidad inalienable —semejante a la mía—, se nos aparece como, efectivamente, *lo, la* o *el absolutamente otro*.

El hecho de que uno no es lo otro constituye un fenómeno de negatividad tan claro y manifiesto como la ausencia (aunque menos radical). Según Octavio Paz, en lo otro impera el no-ser: "lo otro es algo que no es como nosotros, un ser que también es el no-ser".[24]

Este no-ser nos aproxima indudablemente al boceto de la nada, pues también en ésta se incluye el importante ingrediente —si podemos hablar así— de "extrañeza, como lo *absolutamen-*

te otro del ser". Octavio Paz, en efecto, relaciona también estrechamente la otredad con la extrañeza, al punto de ser la primera reacción humana frente a la otredad: la sensación de otredad, peculiarmente si se refiere a lo otro "en su forma más pura y original", es anímicamente poliforme, porque suscita al mismo tiempo "extrañeza, estupefacción".[25] Esta extrañeza se expresa como misterio, como inaccesibilidad absoluta. Se trata de una experiencia de lo indecible.[26]

La nada sería una absolutización o posición al límite de la otredad o distinción entre dos seres: la negación distintiva (esto *no es* lo otro) daría lugar a la distinción absoluta (el ser *no es* el no-ser): si no fuera porque, como ya dijimos, el no-ser, al no ser, no es nada, y aquí, por tanto, habría *un solo distinto*, lo que definitoriamente es imposible en la distinción, que es siempre distinción de uno respecto de otro.

Pero Juan José Domenchina no encuentra la raíz de la otredad en la distinción de lo absolutamente desemejante (como serían el ser y la nada): la otredad aflora entre los que se consideran semejantes, pero no lo son en realidad: "uno no es jamás lo otro; disyuntiva *otredad*. Decid prójimos, no digáis semejantes [...] nadie es igual a otro",[27] a tal grado que la distinción entre los seres humanos no es ya la diversidad sino la divergencia: "el hombre nace para divergir" porque esa difícil convivencia de los prójimos o contiguos "es un mercado de desemejanzas".[28] En Paz, en cambio, gracias al concepto de analogía, se nos permite comprender la diferencia manteniendo la unidad.[29]

Sin embargo, esa *realidad otra*, a la que llegamos noéticamente por medio de la *negación distintiva* —que señala la desemejanza— y la analogía —que subraya el parecido— no es en ri-

gor *lo otro*, lo cual carece de auténtica alteridad y otredad, sino *el otro.* Como ya dejamos apuntado arriba, *el otro* es entendido como persona, la cual es también para sí misma y posee por tanto el más alto grado de *otredad* intramundanamente posible. Por ello, las personas se distinguen entre sí precisamente gracias a aquello por lo que son personas: intransferibles, irremplazables, irrepetibles, absolutas y únicas. Se da entre ellas el clímax de la unidad y de la distinción: la realidad personal es, sí, *absolutamente otra*, compartiendo con las demás personas ese mismo *ser otra absolutamente*.

La otredad, como fenómeno originante de la negación, aparece, pues, primero en lo simplemente otro —una cosa *no es* la otra—; pero se presenta después como lo *absolutamente otro* de la persona respecto de otra, en donde el *no-ser* una la otra adquiere un sentido más profundo que el *no-ser* referido a dos realidades cualquiera. Y esta otredad absoluta se reviste existencialmente de un tono más fuerte cuando es *mi* persona la que se relaciona y se distingue de otra persona.

Como dijimos, en la literatura filosófica y poética esta subjetividad de la distinción —*yo* como persona, *no soy tú*, como persona— obtiene claras preferencias respecto de cualquier otro tipo de distinción originante de una *negación distintiva* ("esto no es lo otro"). Pero este tinte toma un valor relevante cuando nos referimos a la relación prototípica que es la relación amorosa.

Según Machado, todas las realidades "aspiran conjunta e indivisiblemente a lo otro, *a un ser que sea contrario de lo que es"*,[30] expresión premonitoriamente sartriana, ya que para Jean-Paul Sartre —*El ser y la nada*—, como se sabe, el hombre se pone en

contacto con la nada por causa de la libertad, por la que el *hombre decide ser lo que no es*. En Machado la nada se entrevé no en la decisión, sino en el amor. La tendencia de aspirar a lo contrario de lo que se es se condensa en la relación amorosa. La más importante forma de otredad en el poeta español "parece referirse a un *otro* real, objeto, no de conocimiento, sino de amor".[31] Teniendo en cuenta, sin embargo, que el incentivo del amor que "como tensión erótica impulsa hacia *lo otro inasequible"*.[32] aquí no es la belleza, sino "la sed metafísica de lo esencialmente otro".[33]

En el amor, pues, no sólo se da la aspiración a otro, sino a otro que resulte a la postre inaccesible.

Esto es fácil de entender cuando el amor se considera, según lo hicieron los clásicos, en ausencia del ser amado, recibiendo en tal caso el nombre de *deseo*. El amor, como anhelo de lo que no se encuentra presente —deseo—, comporta un factor de inasequibilidad. Pero en la antropología clásica parece que la *otredad* subsiste incluso en el centro mismo de la posesión del ser amado, que los clásicos llamaron *gozo:* el deseo logrado, el objeto amado hecho presente y poseído.

En *El banquete* se resalta la disputa entre Aristófanes y Sócrates, precisamente sobre el punto que tratamos: si lo otro o el otro puede ser alcanzado en el amor. Aristófanes habla del amor que todos soñamos: el cual colma y es colmado, como pasión feliz, que llama *fusión* entre los que se aman. En cambio, Sócrates se refiere no al amor como ensueño sino como realidad: condenado a la carencia, a lo incompleto, a la miseria, nos destina por ello a la infelicidad y a la religión.[34] Para Sócrates, Aristófanes no entendió nada respecto del amor. Es cierto que lo

que el amante desea es fundirse con el objeto amado: ésta sería la definición misma del amor de fusión; los amantes, fundidos el uno en el otro, no se abandonarían jamás.

La postura de Sócrates es indudablemente verdadera para el amor erótico, y en ello concuerda Lucrecio, quien en términos excesivamente gráficos, nos habla de los "vanos esfuerzos [del amor], porque no pueden robar nada del cuerpo que abraza, ni penetrarlo o fundirse en el otro por completo".[35] Querían ser *uno* y se encuentran siendo *dos* más que nunca. El amor no es plenitud, sino falta de ella; pobreza que devora, y no perfección devorada. El amor es deseo, y éste sólo se da cuando hay carencia. Escribe Platón que el amor "ama aquello que le falta y que no posee".[36] Si bien no toda carencia es amor, todo amor, para Platón, es carencia; más aún: el amor no es otra cosa que esa carencia consciente y vivida como tal. Así lo dice por boca de Sócrates, lejos de la plenitud rotunda de Aristófanes: "lo que no se posee, lo que no se es, aquello de lo que se carece, ésos son los objetos del deseo y del amor";[37] lo cual sería glosado por Plotino: "el amor es como un deseo que por su misma naturaleza está privado de lo que desea, aun cuando logre su objetivo".[38] Es una dolencia fecunda, en una extraña mezcla de dolor y gozo.

Este intento de superar la alteridad respecto del objeto del amor es frecuente en la historia de la filosofía. En sus estudios sobre la amistad santo Tomás se refiere también a ese momento en que parece superarse la alteridad, en la medida en que una persona *penetra* —ésa es tal vez la palabra más exacta— en la otra. Este aspecto de la amistad recibe en santo Tomás el nombre de *inhesión:* el amigo *in-hiere* en el amigo: a la *coincidencia*

objetiva común en el bien se añade una *incidencia* subjetiva en el yo de cada uno de los amigos.

Esta inhesión tiene lugar primeramente en el nivel del conocimiento "en el grado en que el amante no se satisface con una superficial aprehensión del amado, sino que se esfuerza en averiguar con cuidado y diligencia cada una de las cosas que le pertenecen intrínsecamente, y así se introduce en sus espacios interiores".[39]

Pero la inhesión no se da sólo en la línea del conocimiento, sino también en la línea de la voluntad. En esta línea el amante *está en* el amado, y por tal inhesión el amor recibe el calificativo de *intimus*.[40] Y si no está en el amado quiere estarlo, en tanto que "el amor busca poseer perfectamente al amado, llegando a sus realidades más íntimas".[41]

El *estar en* o *poseer a* con que se perfila aquí la inhesión no forman expresiones carentes de nitidez. Santo Tomás precisa este concepto de inhesión recurriendo a los aptísimos términos aristotélicos que se han hecho típicos al hablar de la amistad: *eadem velle:* querer las mismas cosas.[42] El amigo está en el amigo, e inhiere en él porque *ambos quieren las mismas cosas*. Este *querer lo mismo* es el modo como uno está en el otro, precisamente "en cuanto considera como suya la voluntad del amigo",[431] y en cuanto la voluntad es lo más *personal* de la *persona*.

El cauto lenguaje tomista nos hace ver, sin embargo, que el amor de amistad, en esta faceta suya que es la inhesión, no logra ser completo. Se lograría, sí, que el amigo *considere como suya* la voluntad del amigo, y viceversa —porque la inhesión de que aquí hablamos, como la amistad misma, es rigurosamente

mutua—, pero ni una voluntad suplanta a la otra ni ambas se funden aristofánicamente en una sola.

El amor busca poseer, nos dice, pero no afirma que posea de hecho; el amante *se esfuerza en conocer* al amado, pero no dice que consiga conocerlo; lo cual es, junto con el amor, la otra forma de posesión. En el ámbito de la persona, como ente dotado de un espíritu distintivo de cualquier otro ente, la *clonación* no es posible. Del amor así considerado surge el romanticismo.[44]

Incluso degenera en otros estados psicológicos que igualmente nos llevan a ese vacío anodino —ausencia banal— que Baudelaire y Kant señalaron como causa de la idea de la nada: el aburrimiento. Así lo vemos cuando Ana Karenina se retira a la *tascha* con su amante, en una relación que no dura ni siquiera un invierno; y en Marcel Proust con Albertine: se aburre con ella.[45] Y lo que les acontece a Tristán e Isolda, pues, como señala también Denis de Rougemont, el amor requiere "no la presencia sino más bien su ausencia".[46]

El *desiderum*, deseo, amor o tendencia hacia el otro, no sólo no anula la diferencia, sino que en ocasiones la agrava, incluso —en el febril anhelo de la posesión— hasta puede trastocarse en egoísmo, que Lacan llama *descentrado* o desgarrado, *colmado de ausencia*, lleno de vacío.

Hemos podido reparar que, hasta aquí, los puntos extremos de la otredad, alcanzados en la relación de amor o amistad de una persona con otra, o del yo mismo con otra persona, adquieren no tanto un sesgo de diferencia o distinción, sino que nos remiten al fenómeno de la ausencia. El ser amado no sólo es distinto —y por eso se le busca— sino que se encuentra *ausente*, inabordable. El camino de la diferencia como modo gené-

tico de la idea de la nada desemboca, pues, en el de la ausencia, que ya antes analizamos.[47]

La otredad metafísica

No podemos, sin embargo, dar por vencido este camino de la diferencia o distinción entre dos seres, que da origen a la unidad y pluralidad, y daría nacimiento, en su caso, a la idea de la nada, pues hemos de recorrerlo desde una perspectiva no ya vivencial o antropológica, como hasta ahora lo hemos hecho, sino con óptica propia y rigurosamente metafísica.

Para Luis Clavell la diferencia primaria y radical no es la de un ser respecto de otro. Encuentra, en efecto, una razonable dificultad para compartir la postura de Leo Elders según la cual "el *non-ens* presentado por santo Tomás, como el segundo concepto del espíritu humano [el primer concepto es el de *ens]*, no significa el *non-ens simpliciter* [el no-ser absoluto], sino el *non-ens secundum quid*".[48] Se adscribe Elders por tanto a la posición platónica de *El sofista* según la cual el no-ser rompe el bloque monolítico parmenídeo por medio de la figura del *Otro* como principio indefinido y opuesto al *Uno*.

Y no puede Clavell adherirse a esta clásica postura porque, según él, al estudiar la elaboración del segundo concepto de la vida intelectual (el no-ser), "santo Tomás piensa […] en la oposición contradictoria entre el *ens* y *non-ens*, entre afirmación y negación, como raíz de la distinción entre *hoc et illud* (esto y lo otro)".[49] Y aporta a su favor un texto en el comentario de santo Tomás al cuarto libro de la *Metafísica* de Aristóteles, según el cual la división formal de los entes que se da entre los opuestos

encuentra su primera raíz en la oposición que se da entre la afirmación (ser) y la negación (no-ser).[50]

La contraposición entre la postura de Leo Elders y Luis Clavell podría quizá resumirse así: la opinión de Elders, aparentemente más platónica, propone que la idea del no-ser se origina cuando el entendimiento aprehende que esto *no es* lo otro; la de Clavell, por su parte, aparentemente más aristotélica, sostiene que la idea del no-ser advendría a la mente humana mediante la oposición entre el ser y el no-ser. Nos parece que ambas posturas podrían tal vez hacerse compatibles si distinguiéramos a nuestra vez, como ya lo hicimos, discerniendo la negación *ontológicamente primaria* y la *distinción cronológicamente primera*, asunto que dilucidaremos próximamente.

La opinión de Clavell sería metafísicamente primaria, ya que la oposición entre el ser y el no-ser es la más radical de cuantas pueden formularse y en ella debe basarse gnoseológicamente toda otra oposición. Pero deja de momento sin explicación cómo se ha originado la idea del no-ser que se opone al ser. Si, indudablemente, *el ser no es el no-ser*, antes de formular este juicio debo entrar en posesión del no-ser, pues la negación del no-ser respecto del ser presupone ya la génesis intelectual de la idea del no-ser, y no puede ser su consecuencia.

Asumiendo sin duda que la *distinción ontológicamente primaria*, u otredad radical, es la que ocurre entre el *ser simpliciter* y el *no-ser simpliciter*, debe advertirse que no estamos entonces distinguiendo una cosa de otra, no decimos que una realidad sea distinta de otra, ya que el *no-ser* no es una realidad. En rigor, no podemos hablar de *otredad* o distinción, toda vez que el otro

extremo de ella, el no-ser, no es nada: es precisamente ausencia de ser.

Esta consideración de la nada más como *ausencia de ser* que como *otredad frente al ser*, sería tal vez esclarecida considerando la propuesta de Frege, según la cual se puede establecer una semejanza entre la negación de la existencia y la asignación del número *cero*. Cuando se afirma que "Venus tiene cero lunas", el número *cero* no se refiere —no *denota*, diría Gaos— a ningún objeto, porque se está afirmando precisamente que no hay objeto alguno que sea *luna de Venus*. Nada cae bajo el concepto *luna de Venus*, como nada cae bajo el concepto de *nada*.

El número *cero* es entendido aquí como el número que corresponde a un concepto cuando ningún objeto cae sobre él.[51]

Igual que la nada, el concepto *cero* es indicativo de que cualquier objeto que pudiera caer sobre él (la luna o las lunas de Venus) está ausente, porque no hay objeto que cumpla esa condición.[52]

Analogía del no-ser y el primer analogado

De manera que tanto desde una perspectiva antropológica como desde una perspectiva metafísica, el camino de la otredad en sus puntos más extremos (la persona que amamos y la nada) se hace tributario de la ausencia en cuanto conducente al origen de la idea del no-ser.

Debe afirmarse, en efecto, que la ausencia, en su relación con la nada, es, de todos los analizados, el fenómeno que adquiere un nivel más profundo de radicalidad. Hay así un orden jerár-

quico respecto de su proximidad con la nada, entre la *privación*, la *carencia*, la *diferencia y* la *ausencia*.

1. El fenómeno que más se distancia de la idea de la nada *simpliciter* o absolutamente considerada es precisamente el de la *diferencia* o distinción entre dos seres, según el juicio *esto no es aquello (hoc ens non est illud ens)*.

A fin de llevar a cabo la negación correspondiente a la *diferencia* entre dos seres se necesitan en efecto *dos seres* presentes o representados, para poder decir que uno *no es* el otro; pero al mismo tiempo estamos implícitamente afirmando que *ambos son*. La negación se enclava precisamente en el punto de inflexión de su diferencia, esto es, que *son* diferentes; que el ser del uno *es* diferente del ser del otro, el cual, a su vez, *es* diferente del primero. En la *diferencia* nos encontramos entre dos realidades bien definidas y puestas en el ser, en tanto que la negación se refiere al no-ser de su desemejanza mutua.

El *no es*, por tanto, del juicio de diferencia o juicio distintivo, no se refiere en modo alguno a los seres diferentes, sino sólo a su distinción.

Pero la distinción misma que negativamente se resalta no puede ser una distinción absoluta, porque ambos entes, por diversos que sean, son entes, es decir, son. Si ambos no fueran entes, tampoco serían distintos entre sí.

2. Un paso de mayor cercanía se encuentra en la *carencia*, o *deficiencia*, según el juicio "este hombre es ciego".

Como hemos visto antes,[53] toda carencia exige un ser carente. La carencia es, en efecto, falta de una cualidad en determinado sujeto al que le correspondería poseer la cualidad que jus-

tamente le falta. No hay posibilidad de limitación sin sujeto limitado, ni posibilidad de carencia sin objeto carente.

Pero la carencia lleva a su favor —en orden a la etiología de la idea de la nada— que no requiere de dos sujetos, sino de uno solo: *la carencia es más nada* —dígase así, por no tener otro modo de decirlo— *que la diferencia*.

Se debe advertir que la aseveración anterior, en el sentido de que para la carencia no necesitamos más que un ente (el sujeto carente), ha de ser matizada, de manera que para el juicio de una carencia ("este hombre es ciego") necesitamos también la representación o idea de otro sujeto que posea la cualidad que al primero le falta. El juicio "este hombre es ciego" no tiene sentido alguno si no sabemos que hay "algún hombre que es vidente". Si todos los hombres carecieran de vista, el juicio "este hombre es ciego" no sólo no tendría sentido: incluso sería impronunciable, como si dijéramos que la sensibilidad de este hombre *carece de antenas aprehensoras de ondas magnéticas*. Por ello la carencia, en su sentido propio, es la privación: carencia en un sujeto de una cualidad que le es debida. Sólo impropiamente decimos que la pared carece de pulmones.[54]

De una manera también impropia podría decirse de este hombre que *sólo tiene una cabeza* o que *le falta una cabeza*, además de la que tiene. Pero ello no podría decirse tampoco si no se hubiera dado el caso de un siamés.

Aun así, este juicio se encontraría impropiamente expresado, por cuanto que el tener una cabeza no es una carencia, y en cambio el contar con dos, como el mencionado caso del siamés, constituye una verdadera carencia o deficiencia. Para que un juicio de esta naturaleza sea expresivo de una carencia o defi-

ciencia propia debería decirse que estos dos hombres —los siameses bicéfalos— tienen un solo cuerpo, siendo así que cada uno de los demás hombres posee el suyo propio sin compartirlo con nadie.

Arriba hemos asimilado la finitud o contingencia a la carencia o deficiencia.[55] También en este caso no sólo necesitamos la existencia del sujeto contingente, sino la idea de la plenitud del ser necesario o infinito, sin la cual el ente limitado, contingente, finito o temporal no podría ser por nosotros concebido. De manera que tampoco la carencia, como finitud, desemboca directamente en la nada absoluta, sino que, de manera paradójica, nos atrae hacia una consideración del ser pleno, más profunda y reflexionada.

Esta carencia es triple: si al ente le falta plenitud espacial, es finito; si temporal, perecedero; si le falta necesidad, es contingente. Pero la contingencia, finitud y carácter perecedero (perecedero al menos en el mismo estado o situación) se involucran entre sí, por lo que en cierto modo se convierten en sinónimos: la finitud lo es en el orden del espacio, del tiempo y de la contingencia.

3. Por su parte, la *ausencia* no sólo no requiere dos sujetos reales (como en el caso de la diferencia), ni un sujeto real (como en el caso de la carencia), sino que su noción misma nos indica que consiste precisamente en la falta de sujeto, y se encuentra así en una cercanía a la nada que no poseen ni la diferencia ni la carencia (y finitud). Tal ocurre en los juicios "Pedro no está aquí" o "el ser no es la nada". No obstante, tampoco en la ausencia *tocamos* noéticamente la nada, pues la ausencia se da en un contexto de realidades presentes entre las que me cuento yo

mismo, aunque hemos visto[56] que hay momentos en que la ausencia, por paradoja, se hace tan patente en nuestra vida que el contexto mismo desaparece al punto de llegar a decir, como señala Bergson, no ya que *aquí no está Pedro*, sino que *aquí no hay nada*.

En el caso mismo del juicio negativo radical "el ser no es la nada", en donde con el término *nada* queremos expresar la ausencia de todo, debemos tener presente que este juicio se hace *en el contexto del ser*, ya que el juicio *el ser no es la nada* requiere de un sujeto gramatical que sí es: más aún, es *el ser*, de manera que puede decirse *que fuera del ser no hay nada;* y requiere también de un sujeto psicológico que emita el juicio.

El primer juicio de no-existencia

Diferencia, carencia y ausencia son, pues, las tres consideraciones fenoménicas que, desde una mayor a menor distancia, nos señalan la dirección etiológica de la nada.

El motivo, sin embargo, por el que estamos llevando a cabo un análisis detallado del fenómeno de la otredad, distinción o diferencia, se debe, en el ámbito aristotélico, a que hay muchas razones para considerar que, si bien existen fenómenos que nos abocan de modo más directo a la *oposición metafísicamente primaria*, la otredad o distintiva entre dos entes pudiera ser la *oposición cronológicamente primera*. Ya advertimos antes la diversidad entre ambas consideraciones de oposición. Dijimos que en los *Analíticos posteriores* la demostración *quia*, del efecto o propiedad a la causa o esencia, puede ser temporalmente primera, aunque los efectos sean secundarios a la causa misma.[57] En

cambio, las demostraciones *propter quid* —de la causa o esencia al efecto o propiedad— son sin duda ontológicamente primarias, puesto que se demuestra lo que es *a posteriori* —efecto o propiedad— a partir de lo que es ontológicamente anterior o *a priori* —la causa o esencia—. De esa misma manera podría darse cronológicamente un fenómeno genético de la idea de la nada que fuera, sin embargo, racionalmente *a posteriori* del concepto mismo de la nada.

Si analizamos algunos textos de Tomás de Aquino sobre el origen del no-ser parece que —como apuntó líneas arriba Leo Elders— la idea de no-ser pudiera brotar en nuestra mente a partir de un fenómeno negativo *secundum quid*, relativo o accidental, sin empacho de que la propia idea general fuera el fundamento último de aquella misma negación parcial o secundaria.

Al juzgar, en efecto, que "esto *no es* aquello" formamos un juicio sobre un fenómeno negativo —la no identidad, la otredad y diferencia— de carácter reducido, pues se circunscribe a la diferencia entre dos entes. Este fenómeno negativo *secundum quid* tendría metafísicamente fundamento en otro que sería negativo *simpliciter*, absoluta y apodícticamente: que *el ser no es el no-ser*, juicio aún —sin embargo— no emitido.

La idea del *no es*, en este último juicio, en virtud de su contenido total y plenario, tiene razón de fundamento respecto del *no-ser* de la mera diferencia; pero ello en nada empece para que este primer y relativo *no-ser* sea cronológicamente anterior al segundo y absoluto *no-ser* que, en otro orden —en el orden del fundamento, no del origen— le sirva de base y justificación.

No dudamos que el juicio "el ser no es el no-ser" —que constituye *in nuce* el principio de no contradicción— sea el fundamento lógico para formular el juicio "este ente no es aquel ente"; incluso podríamos afirmar que ese fundamento no sólo es lógico sino también ontológico, teniendo en cuenta que el principio de no contradicción es una ley, no tanto del pensamiento como igualmente del ser. Sin embargo, abrigaríamos serias dudas para afirmar que ese juicio fundamental de la mente humana sea psicológicamente el primero que formulemos en el orden del tiempo, pues no encontramos razón suficiente para el origen directo de la idea del no-ser absoluto.

La razón de esta seria duda ya ha sido expresada antes: el juicio "el ser no es el no-ser" presupone la originación de la idea del *no-ser*, la cual evidentemente no puede ser formada por el mismo ser. Ningún juicio, salvo el de existencia,[58] constituye su propio predicado, sino que, al contrario, lo presupone.

El otro motivo para nuestra duda (que el principio de no contradicción pensado en la forma de *el ser no es el no-ser* sea psicológica y/o cronológicamente nuestra primera negación, después de la afirmación del ser), se apoya en los textos a los que acabamos de aludir.

Los textos referidos constituyen dos parejas de proposiciones que deben analizarse paralelamente para llegar a una conclusión acertada. Veamos el primer dúo de proposiciones en el cuadro de la página siguiente.

Del texto 1 deducimos que el principio de no contradicción nace inmediatamente después de la idea del ser. Pero también se dice que este principio se funda sobre la idea del ser y del no-

ser. Lo cual significaría, en buena lógica, que el orden del conocimiento, en su primera aproximación a lo real, sería el siguiente; *ens; non ens;* y finalmente *ens non est non-ens* (principio de no contradicción).

Pero, por otra parte, en el texto II se nos presenta otro orden distinto: *ens, negatio entis*.

Esto nos pone de manifiesto que santo Tomás relaciona estrechamente el no-ser con la *negación del ser*, bien como identificación, bien como originación.

De no admitir la anterior conclusión, para nosotros indudable, tendría que considerarse que la *negatio entis* consistiría en la enunciación del principio de no contradicción ("es imposible afirmar y negar el ser simultáneamente"). Pero tal posibilidad no puede sostenerse: el principio de no contradicción, en cualquiera de sus posibles formulaciones, no es nunca, ni puede considerarse, una negación del ser, porque es la posición misma del ser en sí mismo y el reconocimiento de su situación fuera de la nada o, para decirlo con el rigor debido, el reconocimiento de la posición —mental— de la nada fuera del ser.

Pero lo que en esta comparación de textos se hace más obvio, en nuestra opinión, es que la negación del ente se incluye aquí (texto II) antes que la formulación del principio. Y es que antes de la formulación del principio de no contradicción debe originarse la idea del no-ser, lo cual ocurre, precisamente, en la *negatio entis* según ese mismo texto II.

I	II
Lo primero que cae en nuestra aprehensión cognoscitiva es el ente, cuyo entendimiento se halla incluido en todos los conocimientos que cada uno aprehende. Y por eso, el primer principio es que no	Lo primero que cae en el entendimiento es el ser; lo segundo es la negación del ser.[60]

se puede afirmar y negar al mismo tiempo, lo cual se funda sobre la noción de ente y de no-ente.[59]

En el principio de no contradicción hay incluidas, pues, dos negaciones: una por la que negamos el ser, concibiendo el no-ser, y otra por la que negamos que el ser sea ese no-ser concebido. Sin la primera negación no puede tener lugar la segunda.[61]

Como ya dijimos, aquella negación del ser, aunque no nos presente en absoluto ningún objeto,[62] cobra un carácter objetivo gracias al entendimiento mismo sin el cual no podría ser pensado. De esta manera, la inteligencia, al negar el ser, otorga al no-ser una cierta existencia —sólo mental—, convirtiendo el no-ser en un ente de razón *("non-ens est quoddam ens"*, "el no-ser es un cierto ente")[63] y haciéndolo así apto para asumir el papel de predicado en el juicio que expresa el principio de no contradicción.

De Muralt[64] considera que el no-ente para Aristóteles es la operación de negar (y precisamente la operación de negar lo contradictorio). Para nosotros, la operación de negar pertenece a la segunda operación del espíritu, el juicio, mientras que el no-ente no es una operación, sino el producto de ella, esto es, una idea, que pertenece a la primera operación del espíritu; es decir, opinar que la idea del no-ser surja, como pensamos nosotros, de la operación de negar el ser, no nos otorga el derecho de confundir ambas operaciones del espíritu.

Amalia Quevedo atribuye esta confusión de Muralt, sin suscribirla, al "noble afán de no atribuir un *esse obiectivum* al no-ente de Aristóteles", es decir, al deseo de discernir el estatuto

ontológico del no-ente en el pensamiento de Aristóteles, que no tiene el *esse obiectivum* de Scoto.[65]

No debe extrañarnos que una idea tenga su origen en un juicio. No todas las ideas son producto de una *abstractio* positiva, sino también de una *separatio* negativa, como hemos expuesto en otro lugar.[66]

Así como la idea del ser surge de la afirmación *est* ante la primera realidad que se presenta al entendimiento,[67] de manera semejante surge la idea del no-ser ante la primera otredad presente al espíritu.

Por otra parte, que de hecho se dé la idea del no-ser, y no sólo la negación del ser, como pretende De Muralt, no significa que la idea del no-ser adquiera un *esse obiectivum*, aunque *disminuido*, como querría Duns Scoto, según ya dejamos ver arriba.[68]

Pese a todo, la estructura del texto II resulta abrupta: de la afirmación del ser subsigue, sin corte de continuidad, la negación del ser. Tal subsecuencia entre la afirmación del ser y su negación constituye, como ya sabemos, el punto crítico de la etiología de la idea de la nada. Debe analizarse, pues, en qué consiste o en qué se basa esta críptica, lacónica e inexplicable *negatio entis*.

III	IV
Lo primero que cae en el entendimiento es el ente: *segundo, la negación del ente:* a partir de estos dos [actos] se sigue el entendimiento de la división [pues precisamente porque alguien conoce un ser, conoce que no es este otro ser].[69]	Así, lo primero que cae en el entendimiento es el ser; *segundo, que este ser no es aquel ser;* y de esta segunda manera aprehendemos la diferencia o división; tercero, el uno.[70]

Para ello apelamos a otro par de propuestas tomistas a las que antes hicimos referencia (véase el cuadro de la página anterior).

En la comparación de ambos textos (III y IV) se ve que esta primerísima *negatio entis* no consiste sino en el juicio *hoc ens non est illud ens*, que este ente no es aquel. Este juicio, evidentemente, no niega el ser en sí mismo ("el ser no es"), formulación imposible, pues *"ens esse in communi est per se notum"* (el ser tomado en común es conocido por sí mismo),[71] y porque el mismo que lo formula tiene que ser para formularlo. No niega, pues, el ser en sí mismo, sino que pone de manifiesto la diferencia entre dos seres.

Queda patente también que el juicio de diferencia relativo o *secundum quid* por el que distingo un ser de otro es temporalmente anterior a la formulación del principio de no contradicción (comparando el texto I con el texto IV).

Pero ello no se deduce sólo de la mera y discutible compaginación de textos. Se basa sobre todo en el paralelismo estudiado en los primeros procesos de nuestro propio entendimiento.

Es aquí donde podemos darnos cuenta otra vez de que nuestros análisis hechos sobre la *primera afirmación del ser* no han sido inútiles.[72] *La primera negación del ser sigue una pauta paralela a la primera afirmación del ser*.

Recordemos que para la formación o aprehensión del concepto de ser se necesita un juicio afirmativo —*algo es*— simultáneo a dicha aprehensión. Este juicio afirmativo tiene lugar no frente al ser concebido como tal —pues ello sería una *petitio principii*—, ya que el concepto de ser surge de la afirmación de que aquello sensible que se presenta a mi mente es ser y, por

tanto, el hecho de afirmar que aquello *es* y el concepto de ser, por el que *veo* a aquello como ser, han de darse, en el mejor caso, de modo simultáneo.

La primera afirmación del ser requiere: la presencia de una sensación empírica, de un juicio que afirme esa presencia como ser, y el concepto de ser surgido de esa afirmación, que me permite concebir como ser aquello que, percibido empíricamente, he juzgado como tal. La primera operación del espíritu —conceptualización— y la segunda operación —juicio— siguen un orden de menor a mayor complejidad, pero no necesariamente un orden temporal. Ya dijimos que para Gilson el concepto y el juicio no pueden darse sucesivamente y separados, sino juntos en simultaneidad. Para nosotros esto es indudable al menos en el caso del primer conocimiento del ser o juicio de existencia.

Pues bien: en el origen o formación de la idea del no-ser las cosas no suceden de distinta manera. El entendimiento no adquiere (¿cómo podría adquirirlo?) un concepto trascendental o genérico —incluso absoluto— del no-ser que aplique determinadamente a los fenómenos que presentan limitaciones entitativas: por ejemplo, la carencia, la diferencia y la ausencia. Al contrario, el entendimiento advierte la diferencia empírica entre dos seres, y niega que el uno sea el otro. Por la negación emitida sobre este circunscrito y concreto fenómeno empírico, y simultáneamente con ella, el entendimiento, con su capacidad de llevar el conocimiento a su límite, concibe el no-ser total, genérico y absoluto. Aparece así la idea de la nada que se reaplica al fenómeno de esa misma diferencia que le dio origen ("este ser no es aquel ser") y a cualquier otro fenómeno que nos presente seres limitados, en los que entiende, otra vez, que son limita-

dos, porque la limitación, o la carencia, o la finitud, o la ausencia, son un no-ser del ser.

Téngase en cuenta que el concepto de la nada es un concepto análogo, porque no representa más que la negación del ser, y este concepto tiene un carácter eminentemente analógico. La negación sobre Dios y sobre las cosas son igualmente negaciones; pero sólo iguales proporcionalmente —*proportionaliter eadem* —: hay tantos modos de negación del ser como modos hay del ser.[73]

Una vez más comprobamos aquí la quiebra del agnosticismo. Al agnóstico no le habría de estar permitido negar la posibilidad del conocimiento de Dios como niega la posibilidad del conocimiento de una piedra depositada en el fondo más bajo del océano. Porque la negación del conocimiento de Dios y de esa piedra se refieren a realidades muy distintas, aunque ambas sean realidades. La mente del agnóstico se encuentra analíticamente reducida por la univocidad.

Así como la primera afirmación del ser tiene su causa en un hecho empírico presente (la presencia real de una entidad sensible), así también la tiene el primer juicio negativo: la presente diferencia entre dos seres —*hoc et illud*— que el entendimiento capta como distintos.

El proceso intelectual descrito se asegura al tenor literal de los textos. La estructura del texto IV no deja de resultar peculiar desde su primera hojeada. No se dice —como parecería que debería decirse— que tal proceso tendría los siguientes pasos: *primero*, el ente; *segundo*, que este ente no es aquel ente; *tercero*, la

aprehensión de la división o diferencia; y *cuarto*, la aprehensión de la unidad.

Tomás de Aquino, forzando la sintaxis, identifica en el segundo paso no sólo el juicio por el que diferencia un ente de otro, sino también la diferencia misma juzgada, como si se tratase o bien de un solo acto o bien de dos actos simultáneos, puesto que leemos: *primero*, la aprehensión del ser; *segundo*, el juicio de que este ser no es aquel ser; *también segundo*, la aprehensión de la división, y *tercero*, la aprehensión de la unidad.

Se ratifica así, al menos, la simultaneidad del acto de juzgar que lo uno *no es* lo otro y el acto de aprender el *no-ser* lo uno respecto de lo otro. "Esto" y "aquello" son dos seres distintos de hecho, pero, ante su presencia, yo no los conozco formalmente como distintos hasta formular el juicio "esto no es aquello".

La importancia que la distinción o negación distintiva tiene en la filosofía aristotélica puede incluso exagerarse, como hace Berti,[74] para quien en Aristóteles coexisten dos interpretaciones diversas del no ente. La primera concebiría el *no-ente* como contradictorio del ente. La segunda, que representa una herencia platónica, concibe el *no-ente* como lo otro y lo múltiple.

No se le ocurre a Berti que la otredad —el no-ser lo otro— pueda ser el origen del *no-ser*, precisamente porque el *no-ser* lo otro es una manera de *no-ser* que resulta susceptible de universalizarse, juzgando en su totalidad que lo absolutamente otro del ser es la nada.

Este error, o más bien, esta *inocurrencia*, puede derivar en Berti por el hecho de que confunde dos formas de no-ser que

son para nosotros muy distintas: *piensa que la distinción entre dos seres es una forma de privación:* el *ser no-así*, designaría la privación del ser así expresada por la fórmula *no-ser así*.[75]

Amalia Quevedo se enfrenta con esta errónea interpretación de la otredad o diversidad como privación. Es para ella errónea porque la privación es la carencia de una forma debida, mientras que el no ser algo no se refiere necesariamente a un algo que debía serse. Por ello —dice Quevedo— hay distintas oposiciones que son modos de ser del ente y del no-ente.[76]

Lo más que pudiera decirse en esa línea es que el no ser otro es una forma de finitud, en el sentido de no ser el ser total o absoluto, pero constituiría un error pensar que todo lo que una realidad no es constituye una privación para esa realidad, como si a esa realidad le correspondiera o le fuera debido poseer todas las formas. La absoluta totalidad del ser —que a Dios corresponde— no ha de confundirse con la posesión de todas las formas específicas, pues Dios no es susceptible de especificación alguna.

Este juicio por el que *divido, diferencio* o *distingo* a este ente de aquel ente, o —lo que es lo mismo— por el que capto la otredad de ambos, reviste un cierto carácter de necesario, también al tenor literal del texto III. Leemos allí crípticamente que "precisamente porque alguien conoce el ser conoce también que no es este ser". La intelección del contenido de esta frase no resulta fácil, pues parece que quiere distinguirse entre *el ser* concebido en general y *este ser* concebido en particular. Y podríamos dar esta explicación por buena si no fuera porque en el texto paralelo IV no se habla del ser en general, ni del ser en particular, sino de dos seres claramente particulares: éste y aquél.

No podemos ocultar que la vinculación de los cuatro textos que se han expuesto y comparado no se distingue bien en un lugar principal en que santo Tomás aborda el tema de la alteridad precisamente en relación con el no-ser. Nos referimos a la *Exposición del "De Trinitate" de Boecio* (q. 4, a. 1), en donde enuncia que la alteridad es causa de la pluralidad.

Parece allí que se cruzan los dos niveles del no-ente que ya detectamos, en este mismo capítulo, en el núcleo de *El sofista:* el no-ente absoluto, en cuanto absoluta oposición al ente, y el no-ente relativo, en cuanto que representa el no-ser de un ente respecto de otro *(alter)* ente.

Nos dice, en principio, que "lo único distinto del ente es el no ente", en donde parece referirse al no-ente en su plano absoluto. Pero acto seguido afirma que "este ente sólo se distingue de aquél, *porque en el primero se incurre la negación del otro"*. Es evidente que aquí negación tiene un sentido objetivo y no judicativo. Un ser no hace *la negación* del otro; la negación (como ya hemos advertido en varias ocasiones antes) debe entenderse sólo en el sentido de que un ente *no es* el otro; a partir de este *no ser* el otro, la mente emite el juicio de que ambos *no son* iguales, o que el uno *no es* el otro.

No obstante, santo Tomás insiste en que "la primera razón o principio de la pluralidad o división se encuentra en la negación y afirmación". Parece que aquí a lo noético —afirmar o negar— se le otorga primacía sobre lo ontológico (ser plural), lo cual no podría ser aceptado por el propio Tomás de Aquino.

Debemos, pues, atenernos a un plano meramente y sólo noético: gracias a la afirmación *(este ente es)* y a la negación *(pero no es este otro)* nuestra inteligencia advierte o tiene noción de una

pluralidad que realmente existe antes de la afirmación o negación pero que no sería formalmente pluralidad expresa, ya que cada ente es lo que es *e ignora* —a menos que posea inteligencia — que no es el otro. Por ello Tomás de Aquino nos dice ahí mismo que sin la negación y la afirmación no se *entendería* el origen de la pluralidad (que es precisamente que uno no sea lo otro).

Empero, no se agotan aquí las dificultades, pues que "en primer lugar se han de entender el ente y el no-ente". La pregunta, para nosotros, es ineludible: ¿qué es, pues, lo primero?, ¿la negación y la afirmación?, o bien, ¿el ente y el no-ente?

La contestación de santo Tomás parece ser definitiva, pero lacónica: *a)* "un ente se dice diverso respecto de otro porque *no es* aquél"; *b)* en la pluralidad "permanece […] la fuerza de la primera oposición entre el ente y el no-ente".

Por un lado, parecería que la alteridad u otredad, al suscitar el juicio "este ente *no es* aquel ente", da *origen*, según dijimos arriba, a la idea del no-ser; pero por otro, parece que la *primera oposición* del ente y el no-ente *da fuerza* a aquella diversidad, otredad o alteridad. No encontramos más remedio que aplicar aquí las dos categorías conceptuales antes arbitradas: el ente y el no-ente (tomados en su máxima universalidad), como oposiciones fundamentales, son *primarias* en el orden conceptual o formal; mientras que el *es* y el *no es* (referidos a este ente y a aquel ente concretos) son *primarios* en el orden genético judicativo eficiente. Es un caso más de la circunvolución de causas —aquí quasi-formal y quasi-eficiente— por lo que éstas son causas entre sí, pero en un distinto orden.

Sin embargo, nos vemos forzados a dejar la hermenéutica del texto III en puntos suspensivos para limitarnos a lo que particularmente nos interesa saber: que el juicio por el que conocemos *el ser* de *este ser* (texto III) y el juicio por el que distinguimos *este ser* y *aquel ser*, presentan un cierto carácter necesario secuencial en el proceso del entendimiento. Es decir, después de la primera aprehensión del ser es necesario emitir un juicio de otredad, o negación distintiva, que establezca la distinción entre dos seres.

La diversidad entre dos cosas se explica porque una de ellas es un *non-ens* respecto de la otra: "este ente no se diferencia de este otro ente si no es porque en este ente se incluye la negación de aquel ente".[77] Por tal causa, nuestra inteligencia, ante tal otredad, formula el juicio *"hoc est non est illud ens"*. La negación misma de este juicio *(non est)* no presupone necesaria y psicológicamente la idea del no-ser, sino la función *negadora* del entendimiento.

Parece que el proceso ha de darse, precisamente, de manera contraria: primero realizamos la negación de un ser respecto de otro ser; una vez actuada esta negación adquirimos el concepto *hoc non est* y, a partir de ahí, por analogía, llegamos al concepto de la negación del ser en su totalidad: *non ens; non ens simpliciter*, que distaría del ser mucho más que cualquier otro ser, que distará a su vez infinitamente del ser.[78] Aun teniendo en cuenta las dificultades presentadas antes en este mismo capítulo para conceder que la nada es la otredad máxima, pues la otredad comporta oposición, y la nada, al no ser, no puede oponerse al ser; somos nosotros los que oponemos la idea de la nada al ser o

el ser a la idea de la nada. La nada no tiene aquí más que el único papel que le corresponde: nulo.

En este punto resulta impostergable la pregunta: ¿qué diversidad podemos encontrar en la noción uniforme y simplicísima del ser? Para llegar a la noción del ser basta con ponernos en contacto con una realidad, con una sola, lo cual es suficiente para conocer el ser con todas sus futuras omnímodas potencialidades.

Nos preguntamos por la diversidad que podemos encontrar en algo que hemos conocido como ser. Esta pregunta es procedente, porque nos estamos refiriendo a la otredad hallada o dada entre dos seres concretos: *éste* y *aquél*.

Entre la afirmación del ser y la negación en que consiste la diferencia u otredad no hay paralelismo. Pues para afirmar el ser de una realidad empírica no es preciso determinar a qué realidad empírica concreta nos referimos. Al revés, una de las dificultades que encontramos en el análisis de tal afirmación fue precisamente que no podríamos captarla intelectualmente como *esto* hasta tanto no pudiéramos verla —intelectualmente— como ser. Por tal motivo, la expresión propuesta por Garrigou-Lagrange para el primer juicio *hoc est* fue generalizada por nosotros en *aliquid est* y por él mismo en *quelque chose exist*. Ello es así porque, sea cual fuera la realidad que se nos presentase, independientemente de su naturaleza y singularidad, será primeramente vista como ser.[79]

Pero para formular inmediatamente el juicio de su diversidad se requeriría de dos entes distintos y no como antes de uno solo. Sin embargo, en la realidad primeramente presentada no podemos encontrar diversidad ninguna porque la hemos engloba-

do toda ella en una visión indeterminadísima —aunque potencial mente heterogénea y rica— y en una noción simple: el ser. En el ser, tomado en sí mismo, en tanto que ser, no podemos encontrar la diversidad *hoc ens, illud ens*, porque hemos prescindido de toda otra determinación que no sea exclusivamente la de ser, y el ser en sí mismo no puede dividirse o diferenciarse sino del mismo no-ser: "no puede ser que el ente se diferencie o divida del ente en cuanto que es ente. Pues nada se diferencia del ente más que el no-ente".[80]

Por lo tanto, en el caso del juicio de otredad o negación distintiva no tiene lugar el paralelismo que observamos en el resto de los aspectos analizados para la afirmación del ente: en éste no diferenciamos la heterogeneidad; en aquélla debemos atender a una heterogeneidad antes diferenciada.

El primer juicio de otredad

La cuestión es determinar cuáles son los entes que nos ofrecen la otredad cronológicamente primera. Podemos abanderarnos bajo el hecho de que la primera experiencia fenoménica cese o desaparezca, y comience o aparezca otra experiencia distinta, tal que podamos emitir el aludido juicio de otredad o negación distintiva. Pero esta solución no parece concordar fácilmente con el texto II, en donde se observa un cierto carácter de necesidad en esta distinción, que difícilmente podría sostenerse con un eventual cese y desaparición o comienzo y aparición de experiencias fenoménicas. Tampoco la predicha solución embona a nuestro juicio con el texto IV, ya que entre la afirmación del ente y la afirmación de la otredad concreta de *este* ente respecto

de *aquél* parece darse una continuidad que no sería fácil hacer convenir con esas dos aleatorias posibles experiencias de dos entes casualmente advenidas a mi presencia intelectual.

No nos queda más remedio que indagar cuáles son estos dos entes cuya distinción aparece *de manera necesaria y sin solución de continuidad* —esto es lo importante— inmediatamente después de nuestra primera afirmación del ser. Asunto, en verdad, no fácil. No es fácil, en efecto, asegurar que la inteligencia cuenta con la visión de una heterogeneidad antes de tener las ideas de dos seres distintos, *hoc et illud*, obtenidos por dos aprehensiones diversas, a fin de emitir el juicio de otredad, englobándolos al mismo tiempo en la noción ya aprehendida pero indeterminada del ser.

Hace cuarenta y cinco años pudimos escribir *que en el primer conocimiento del ser, nuestra inteligencia se enfrenta necesariamente con una heterogeneidad también primera, inmediata y necesaria.* Esta heterogeneidad la encontramos en la dualidad objeto-sujeto inserta en todo conocimiento, e inserta también, y especialmente, en el primer conocimiento del ser.[81] Después de nueve lustros creemos hallarnos en condiciones de explicar y fundamentar esta afirmación.

El primer conocimiento del ser incluye, por una parte, el *ser mismo* (en el que, como hemos visto, no es posible ninguna heterogeneidad u otredad); pero por otra parte, incluye el *conocimiento:* estamos, en efecto, hablando del primer *conocimiento del ser*.

En la primera aprehensión, simple y netamente considerada, se da ya realmente esta heterogeneidad, pero el entendimiento no se percata aún de ella mediante su conocimiento intelectual.

Podría decirse que se trata de una heterogeneidad (la integrada por el conocimiento y el ser) vivida más que conocida, ya que el sujeto tiene experiencia de sí en todo acto cognoscitivo y unitivo suyo. Todo ser inteligente es *ad seipsum conversivum*.[82]

Esta conciencia de sí se actualiza en el hombre mediante el conocimiento del objeto, sea un conocimiento sensible, sea un conocimiento intelectual.[83]

Pero en todo conocimiento del objeto no se halla sólo el conocimiento del objeto, sino la conciencia de que *yo soy el que conozco el objeto*. Se da, pues, una triple heterogeneidad: el yo que conoce, el acto de conocimiento y el objeto conocido. La secuencia reflexiva procede, no obstante, al revés: primero conocemos el *objeto* (conocimiento directo), después el conocimiento del objeto (conocimiento reflexivo inicial) y en tercer término el conocimiento del yo que conoce el objeto (conocimiento reflexivo terminal).

Como lo dice Pierre-Ceslas Courtès, "el yo está siempre de alguna forma *[de quelque façon]* en el conocimiento del no yo"[84] (es decir, el objeto). Este *yo* está presente en todo acto del espíritu o conocido por el espíritu y esta presencia es más o menos reflexiva según la intención. Ésta es la actualización de la premisa sustancial de la persona acerca de sí misma. Así, lo propio del ser inteligente es ser *conversivum adse* o regresar a su esencia, *rediens ad essentiam suam*.[85] Esta ciencia experimental es certísima.

La presencia del yo en todo acto cognoscitivo constituye un ingrediente inexcusable del conocimiento. De ahí el error que cometen algunas teorías del conocimiento que, con un método analítico no justificado, tratan de desgajar el estudio del conoci-

miento marginando el estudio del hombre que conoce, o tratándolo de manera separada, como si fuesen dos realidades comprensibles aisladamente.

Pero esta presencia, según ya nos advirtió Courtès, se da, sí, aunque de alguna manera no siempre igual. Se trata de un conocimiento propio experimentalmente vivido por la persona individual: es el acto más personal en donde el individuo se *engancha vis à vis* consigo mismo. Como ya dijimos, la reflexión de sí es un momento necesario de la filosofía, según el γνῶθι σεαυτόν, conócete a ti mismo.[86] "Volverse sobre su esencia es para la cosa lo mismo que subsistir."[87]

En nuestro estudio ya citado, *Presupuestos para el conocimiento del principio de no contradicción*, señalamos que la heterogeneidad subjetivo-objetiva del conocimiento se pone de manifiesto de un modo expreso en el juicio, el cual no puede tener lugar sin la conciencia de que es el sujeto quien afirma el juicio en cuestión.

Ello significa que en el primer juicio intelectual —*algo es*— se encuentra ya claramente una heterogeneidad. Porque si bien en la primera aprehensión hay una conformación estática del concepto con la cosa (con el *algo* empírico concebido como ser), esta conformación se pone de manifiesto inequívoco en el juicio. En éste, de un modo expreso, nos damos cuenta de esa conformación. Más aún: *el juicio consiste en ese mismo percatarse de que hay una conformación entre mi entendimiento y la cosa conocida*. De tal manera que *este ser (hoc ens)* y *aquel ser (illud ens)*, como primera heterogeneidad aparecida en nuestra vida intelectual, no se refieren a dos seres objetivos diversos, sino al ser del objeto y al ser del sujeto (del sujeto cognoscente o actua-

lizador del acto cognoscitivo por el que conozco el objeto): en el primer juicio la inteligencia tiene a la vez noticia de ambos seres, y de su distinción. Así, al juicio *aliquid est* subsigue con necesidad y continuidad la negación distintiva *hoc ens non est illud ens*.

Hemos dicho arriba que nuestro primer conocimiento es una afirmación de lo real: fijémonos ahora primordialmente no en lo real afirmado sino en la afirmación de la inteligencia. La fórmula completa del primer juicio de existencia sería, pues: *ego afirmo aliquid esse: yo afirmo que algo es*, por lo cual no sólo afirmo la existencia objetiva del *aliquid*, sino también, aunque de un modo secundario, la existencia de mi propia afirmación y de mi yo, que la afirma.

El juicio *algo es* afirma, primero y principalmente, la existencia de un objeto presente. Pero, en el hecho mismo de afirmar esa presencia, conozco, gracias a mi naturaleza espiritual y reflexiva, la existencia de esta misma afirmación, de *mi* acto de afirmar, la existencia de *mi* entendimiento y la existencia del *yo* que entiende. Es decir, *aquí se nos manifiesta la primera alteridad*.

El ser objetivo y extramental no pierde por ello su primacía noética, pues el *primum cognitum* por antonomasia es el objeto de la primera experiencia sensible presente al entendimiento. La existencia de la primera afirmación presupone la existencia del primer objeto.[88] Así como el ser no se me presenta aislado del conocer (no sería conocido), tampoco el conocer puede eximirse del ser, pues el conocer no es sino una forma de captar el ser.[89]

La solidaria presencia del objeto para la captación del conocimiento es un lugar permanentemente aceptado dentro de la fi-

losofía aristotélico-tomista:

> No percibimos que tenemos entendimiento más que en la medida en que percibimos que entendemos (como nos muestra el filósofo en el ix libro de su *Etica)*. Nadie, en efecto, entiende que entiende algo más que en la medida en que entiende algo inteligible. De ahí resulta obvio que el conocimiento de cualquier realidad inteligible precede al conocimiento por el que alguien conoce que entiende, y *por consiguiente* el conocimiento por el que alguien conoce que posee entendimiento.[90]

Aunque no se desprende del texto, debe admitirse que el *per consequens*, o por consiguiente, del mismo, implica una consecuencia no sólo natural sino necesaria o indefectible. Tan cierto es que el yo no se puede conocer en cuanto cognoscente si no conoce un objeto, como lo es que no puede conocer un objeto, en el sentido pleno del acto, si no soy yo el que al mismo tiempo, aunque secundariamente, me conozco como un ente. El *aliquid esse* no puede desgajarse del *ego afirmo*.

La relación que se establece en el juicio entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido ha de ser una relación de adecuación para que el juicio sea verdadero, y se considere como verdadero formalmente. Pero esta adecuación implica la diferencia, la otredad entre el yo y el objeto: el juicio "este ser [el yo] no es aquél [el objeto]" es un juicio que sigue de manera continua y necesaria al juicio de existencia, al punto de identificarse con él.

En 1967 Courtès *se ha percatado también de esta otredad cognoscitiva* en el primer conocimiento del ser, y —esto es lo más interesante— *ha situado en ella también el origen de la idea del no ser:* "El ser permanece primeramente y en sí diverso del conocimiento. No es el mismo conocimiento […] El ser conocido en tanto que conocido no es la sustancia misma del conoci-

miento humano […] El juicio humano comporta entonces lo diverso y por tanto un no-ser en su acto mismo".[91]

Esta duplicidad, agudamente observada, no le sirve a Courtès, sin embargo, para la consecuencia lógica y natural que nosotros hemos obtenido: luego el juicio por el que afirmo un objeto debe ser seguido por otro juicio en el que hago la *negación distintiva* entre el objeto conocido y el yo cognoscente, negación distintiva que da origen a la idea del *no-ser secundum quid* primero, y *simpliciter* inmediatamente después.

La consideración de Courtès sigue un derrotero más complejo, en el análisis de la etiología de la idea de la nada. Para decirlo en breve, su discurso va —como le ocurre, según dijimos, a Berti— por el lado de la imperfección y no de la distinción; por el lado de la carencia y no de la diferencia.

Según nosotros, es bastante que el yo y el objeto se nos presenten como diversos, para emitir un juicio de diferenciación en donde el *no es* del uno respecto del otro da, simplemente, origen a la idea del no-ser. Este juicio *(hoc ens non est illud ens)* no requiere más que la presencia de dos entes distintos, y esta presencia hace a tal juicio negativo ineludible.

La inteligencia posee el *hábito innato*, no adquirido, para relacionar (afirmando y negando) los conceptos. Tal es lo que ocurre en el juicio que estamos investigando. Basta la presencia de la diversidad para que la mente humana emita un juicio sobre su distinción. Al percatarse de que una cosa es la afirmación del objeto y otra el objeto afirmado, formula un segundo juicio, producto de aquella habitualidad innata, en la cual expresa mentalmente lo que realmente se le presenta.

Courtès, en cambio, piensa que esta duplicidad sujeto-objeto en el conocimiento humano es una clara muestra de su imperfección, lo cual resulta inobjetable, pero constituye a la vez una innecesaria posposición del origen de la idea de la nada, el cual no puede presentar ya el carácter cronológicamente primero que buscamos.

Al comportar en su seno el juicio humano esta diversidad, se hace patente para Courtès la distancia que acontece entre el *yo* que conoce y el objeto conocido. Esta distancia es una imperfección: "el ser y su propio ser son así para el sujeto que conoce el lugar del no-ser".[92] Hay entre ambos una unidad imperfecta: *"non sunt unum in substantia"*.[93]> De esta manera, el primer conocimiento es conciencia de imperfección, conciencia de una carencia, de una ausencia del ser. De ese ser carente que capta, surge la idea del no-ser.[94]

Esta carencia de ser se muestra, para Courtès, como todas las demás carencias o privaciones, por comparación con una realidad que posea las cualidades de las que la realidad carente adolece: "Lo ideal sería el éxtasis en el ser y la abolición del sujeto", en una versión panteísta de la unidad cognoscitiva;[95] o bien una situación cognoscitiva "en donde el ser y el pensar son absolutamente recíprocos", y se funden —ahora sí— en una "unidad pura y simple", lo cual no puede ocurrir más que en Dios en quien el ser y el pensamiento se hallan incluso más allá de la identidad.[96]

Nos explicamos que Clavell manifieste sus dudas acerca de que ése —el conocimiento de la deficiencia del conocimiento— constituya el primer origen de la idea de la nada: "no es fácil pensar que sea ésta la primera *negatio entis* que forma la inteli-

gencia".[97] Y es que, en efecto, para llegar a captar la diferencia que existe entre el conocimiento humano (incluyente de la dualidad sujeto-objeto) y el conocimiento divino, que se identifica con Dios mismo, se necesita la elaboración de toda una gnoseología y toda una metafísica que distaría mucho de nuestros primeros conocimientos.

El derrotero seguido por nosotros ante la duplicidad sujeto-objeto es más directo y simple. Diríamos que hasta elemental: esta duplicidad desemboca en un juicio, que aparece sin solución de continuidad, conforme al cual uno *no es* el otro. El *no-ser* se instala así en nuestra inteligencia en acto seguido al *ser*.

Para nosotros, el pensador aristotélico que ha puesto más énfasis en la distinción entre el sujeto cognoscente y el sujeto conocido en el juicio, es Ambrose McNicholl. A grado tal, que es en esa distinción en donde se puntualiza la diversidad cognoscitiva entre el concepto y el juicio: "Lo que falta en la fase conceptual, y está presente en la fase judicativa del conocer como uno de sus rasgos distintivos, es la conciencia de esta distinción, en lo concerniente al existir real, entre el que conoce y lo conocido". *"The knower is aware that his physical existence is distinct from that of the known object. The actual existence of the object is known even though it cannot be adequately conceptualized; and it is this knowledge which finds expression in the act of judgment."*[98]

El propio McNicholl hace indirectamente un contraste de su postura de la distinción objeto-sujeto respecto de la de Miller[99] e incluso de la de Maritain, según la cual en la fuente del pensamiento encontramos una afirmación existencial de carácter excepcional que *precede* a la distinción conceptual entre sujeto y objeto, pero que utiliza las funciones de ambos.[100]

XIV. REFLEXIVIDAD DEL JUICIO

Reflexividad del juicio y origen del no-ser

Aunque haya otros fenómenos —dijimos— que pueden abocarnos a la idea de la nada con mayor fuerza y radicalidad, parece que la negación cronológica primera se asienta en el juicio por el cual, al afirmar el ser, tomamos conciencia de su distinción respecto del que lo afirma, fenómeno del que subsigue, de un modo continuado y necesario, un segundo juicio por el que decimos que uno *no es* el otro.

No obstante, el gozne de ese principalísimo juicio se encuentra en la posibilidad de que seamos capaces de captar nuestro propio juicio en el momento en que estamos juzgando. Dicho técnicamente, el conocimiento de la diversidad del sujeto respecto del objeto depende todo él de la capacidad que tengamos de un conocimiento reflejo sobre nuestro conocimiento directo.

Recordemos que José Gaos optó por el fenómeno de *la ausencia* para dar explicación noética del hecho del *no*. Su análisis comenzó con el *factum* directo de que *esta hoja no es amarilla*. Por su intención fenomenológica objetiva dejó a un lado la posibilidad del estudio de la proposición *yo pienso que esta hoja no es amarilla*, debido precisamente a que la primera proposición *(esta hoja no es amarilla)* se refiere directamente al objeto, mientras que la segunda *(yo pienso que esta hoja no es amarilla)* se refiere al pensamiento del objeto. *Esta hoja no es amarilla* es un juicio en posición directa, mientras que en el juicio *yo pienso que esta hoja no es amarilla* el *esta hoja no es amarilla* se encuentra en posición refleja, pues es complemento directo del juicio

yo pienso, mientras que en el primer caso se consideran *in recto* la hoja y el no amarillo de ella.[1]

Gaos, no obstante, no pretendió eludir el estudio del sujeto que enuncia el juicio *(el yo pienso que…)*. Si bien lo margina en búsqueda de la negación directa *(esta hoja no)* con preferencia a la negación refleja *(pienso que esta hoja no…*, o *niego que esta hoja…)*, ello es para patentizar la indenotabilidad del no, pero sin la intención expresa de poner en la sombra al sujeto. Prueba de ello es que el sujeto reaparece de nuevo siendo imprescindible para la estructura de la presencia (el objeto está presente ante mí) y para la estructura de la ausencia (el objeto se encuentra ausente respecto de mí).[2]

Nos estamos preguntando, pues, por la capacidad humana según la cual nuestros juicios en posición directa —esta hoja no es amarilla— puedan ser pensados también y fundamentalmente en posición refleja: *yo pienso que esta hoja no es amarilla*.

Nuestra respuesta a la cuestión —ya lo sabemos— no sólo es afirmativa en su posibilidad (pueden darse sin duda juicios en posición refleja), sino también en su necesidad: todo juicio incluye siempre la posición refleja, pues dejaría de ser juicio si el yo no fuera consciente de emitirlo. Somos conscientes de que nosotros mismos afirmamos el *ita est: así es* en la cosa;[3] conscientes, pues, de que nuestro juicio es emitido sobre algo —la cosa— que es diverso del juicio que emitimos. En esta diversidad, como se sabe, radica la posibilidad de la verdad (el conocimiento de la adecuación de un juicio a la realidad) o la falsedad (inadecuación del juicio respecto de la realidad).

Para que esta básica afirmación pueda entenderse debidamente, es necesario tener en cuenta la explícita consideración

del doble estado en que puede encontrarse la verdad en el entendimiento: como meramente *tenida* (en el acto ideatorio, concepción o simple aprehensión) y como *conocida* (en el juicio).[4]

En el caso del juicio, como escribe santo Tomás,

> la verdad está en el entendimiento como tenida y como conocida por él. Es tenida por la operación del entendimiento (o la acompaña o sigue) en la medida en que el entendimiento se refiere a la cosa tal y como ella es. Pero es conocida por el entendimiento en la medida en que reflexiona sobre su propio acto, y no sólo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce la relación [adecuación] de él con la cosa, relación que no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del mismo acto, lo cual no es posible a su vez sin conocer la naturaleza del principio activo que es el entendimiento mismo, a cuya naturaleza corresponde acomodarse a las cosas.[5]

Estamos hablando del "conocimiento que tenemos de la naturaleza del alma en virtud del juicio por el que afirmamos *que así es*".[6] El lugar paralelo de la *Summa Theologiae* dice así:

> La verdad se define como la conformidad del entendimiento con la cosa. Por ello, conocer esta conformidad es conocer la verdad. Y esto de ningún modo lo conocen los sentidos: pues aunque la vista posea una semejanza del objeto visible, desconoce la relación que hay entre la cosa vista y aquello que aprehende de ella. En cambio, el entendimiento puede conocer la conformidad del propio entendimiento respecto de la cosa inteligible. Sin embargo, no la aprehende cuando conoce la esencia de la cosa, sino cuando juzga que la cosa se encuentra en la realidad tal como es la forma aprehendida de la cosa: entonces por primera vez conoce y expresa lo verdadero. Y esto lo hace componiendo y dividiendo [juzgando afirmativa o negativamente] […] Por consecuencia, hablando de modo propio, la verdad reside en el entendimiento que compone y que divide [que juzga afirmativa o negativamente]: no en los sentidos, ni en el entendimiento que conoce la esencia.[7]

Pérez Guerrero lo explaya palmariamente así: "Es la composición o división del intelecto lo que permite hablar de adecua-

ción [o verdad] puesto que, al ser algo propio sólo del intelecto, es aquello en lo que primariamente radica la razón de la diversidad entre entendimiento y cosa".[8]

También Frege ha distinguido la verdad material que se da en la aprehensión de un pensamiento y la que formalmente tiene lugar en el juicio. Para Frege el pensar *(das Denken)* es la aprehensión de un pensamiento; el juzgar *(das Urteilen)* es el conocimiento de la verdad de un pensamiento.[9] En este *re-conocimiento* vemos nosotros la reflexividad del juicio verdadero, tomado (re-conocido) como verdadero.

En la entraña esencial de todo juicio se da, por ende, no sólo la duplicidad del sujeto y el objeto, sino el conocimiento de esa duplicidad; y no sólo el conocimiento de esa duplicidad (lo cual nos bastaría para este momento de nuestro discurso), sino también la adecuación del sujeto y el objeto, en medio de su duplicidad, para que tenga lugar un juicio verdadero en tanto que tal.

El juicio es una forma dinámica y regresiva de nuestro pensamiento. No lo podemos representar correctamente con una imagen lineal, sino circular: por el hecho de que el hombre conoce algo fuera de sí —las cosas reales— sale de algún modo al exterior, trascendiendo los límites de su propio ser, pero en la medida en que no sólo conoce esas realidades, sino que conoce que las conoce, vuelve de nuevo sobre sí mismo, para salir otra vez en un nuevo juicio.

Por este *regreso* sobre sí mismo —es decir, sobre su propio juicio— es por lo que de hecho sólo en el juicio se encuentra formalmente la verdad. Si la verdad es la adecuación del pensamiento con la cosa, lo que hace el juicio —y sólo hace eso— es

afirmar esa adecuación (y mal podría hacerlo si no tuviera conciencia de los dos extremos —el pensamiento y la cosa— que mutuamente se adecuan).

En el juicio, insistimos, no sólo se da la verdad, sino que se da la verdad conocida como tal, en cuanto verdad, formalmente, gracias a la conciencia que posee respecto de la adecuación de dos cosas que considera diversas pero sobre las que afirma su conformidad: "La verdad es conocida por el entendimiento cuando el entendimiento posee algo propio que no tiene la cosa, pero es correspondiente a ella".[10]

Es preciso acentuar que la reflexión practicada sobre el juicio no es un factor adventicio suyo, sino que es el juicio mismo. Por ello preferimos no hablar de la reflexión sobre el juicio, sino referirnos a su *reflexividad intrínseca*.

En el capítulo "Verdad conocida y verdad tenida" de su libro *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, Jesús García López nos dice que "el entendimiento debe conocer la verdad que posee, y si no la conoce, no posee la verdad propiamente o en cuanto que es entendimiento".[11]

Ello se encuentra dicho por Santo Tomás, de otra manera, en el primer artículo de la primera cuestión de su tratado *De Veritate:* "La primera relación del ente respecto del entendimiento es que el ente se corresponde con el entendimiento, correspondencia ésta a la que se llama adecuación de la cosa y el entendimiento, y en la que se completa formalmente la razón de verdadero".[12] De hecho, únicamente en el juicio se encuentra formalmente la verdad formal: reiteradamente lo dice en su tratado *De Veritate* (especialmente en q. 1, a. 3: *Si la verdad se halla totalmente en el juicio):* "Entonces el mismo juicio del entendimien-

to es algo propio del entendimiento, que no se encuentra fuera en la cosa, y cuando se adecua a lo que hay fuera en la cosa se dice que el juicio es verdadero".[13]

Encontramos así, formulándose de una manera más elaborada, el juicio *hoc ens non est illud ens:* mi acto de pensar es propiamente mío, no de la cosa; la cosa está fuera de mí. Y se ve que esta *negación distintiva* es el requisito previo para la afirmación formal del juicio: con ser distintos mi persona y la cosa, el pensamiento ha de adecuarse a la cosa para ser verdadero.

Pero en la expresión, aparentemente obvia, según la cual "el mismo juicio del entendimiento es algo propio del entendimiento" se intenta decir algo más: que ese algo propio es conocido como *propio*, como exclusivo del entendimiento y que no está en la cosa, aunque sea correspondiente a ella, lo cual exige la comparación con la realidad.[14] En donde vemos que la *distinción* entre pensamiento y cosa se advierte precisamente en vistas a la verdad, esto es, a la emisión del juicio concomitante.

Como lo dice Alejandro Llano, "el éxito de la teoría de la verdad depende de que acierte a mostrar la interna articulación de estos dos aspectos: el de la adecuación y el de la reflexión. Porque no hay adecuación veritativa sin reflexión ni reflexión veritativa sin adecuación. Ambas dimensiones, lejos de contraponerse, se exigen mutuamente".[15]

"La verdad cumplida —la adecuación conocida— sólo acontece en el juicio: porque en él alcanza la mente a actualizar su estructura reflexiva."[16] Como dice Tomás de Aquino,[17] "el intelecto puede conocer su conformidad con la cosa cuando juzga que la cosa es como la forma que aprehende; y esto no sucede

en las sensaciones ni en la conceptualización sino únicamente en el juicio".

En los anteriores análisis de Alejandro Llano se encuentra subyacente el otro elemento de la estructura judicativa que, por el motivo de nuestro trabajo, hemos tenido que resaltar: la distinción —y no sólo la adecuación— entre pensamiento y cosa. De manera que tal estructura se articula mediante tres elementos: la *reflexión* sobre el pensamiento y la cosa, que advierte la *distinción* entre el pensamiento y la cosa, y afirma la *adecuación* del pensamiento con la cosa. Reflexión, distinción y adecuación son los pivotes fundamentales en la construcción de todo juicio. La distinción, por la que nos hemos interesado, es captada por la reflexión, la cual es, así, la causa por la que surge la idea del no-ser, ya que la reflexión es la que se percata de que el pensamiento *no es* la cosa.

Hay, sin embargo, un espinoso asunto que debe ser resuelto. Esta reflexión concomitante, y aun constituyente de todo juicio, se encuentra implícita en él; y podría dudarse por ello acerca de si tal acto cognoscitivo, a causa de esta su implicitud funcional, sea capaz de *producir nuevos conocimientos* como son precisamente el de la distinción entre sujeto y objeto y la consecuente idea del no-ser.

Podría ocurrir, en efecto, que con esta reflexión implícita no se formulase ningún otro juicio distinto del que estamos formulando, de la misma manera que el conocimiento de *hombre* implica, sí, el conocimiento de *no-hombre*, pero este último no es otro concepto,[18] sino el mismo concepto positivo que supone o implica —sin concepto diverso— el conocimiento negativo de todo lo que no es hombre.

En ese caso no habría un juicio de *negación distintiva*, ni éste sería un camino etiológico apropiado para el surgimiento de la idea de la nada.

Para dilucidar esta cuestión medular debe tomarse en cuenta que, en efecto, la reflexión de la que estamos hablando es una reflexión implícita, funcional, *que se da en el mismo ejercicio del acto y que no se distingue de él*. Por otro lado, hay una reflexión explícita, que es un acto diferente del juicio directo y que supone considerar como objeto de pensamiento no ya el objeto sobre el que se juzga sino el juicio mismo del objeto.

La reflexión implícita o funcional, que tiene lugar en el ejercicio del acto de juzgar *(in actu exercito*, dicen los escolásticos), es diversa de la reflexión explícita, en un acto distinto (según los escolásticos, *in actu signato)*.

La reflexión implícita es la que todos hacemos en cualquiera de nuestros juicios. La reflexión explícita es la que estamos haciendo precisamente ahora, cuando no juzgamos sobre el objeto, sino sobre el juicio del objeto. En la reflexión explícita el juicio que antes hemos hecho en posición directa, se piensa ahora en posición refleja, para emplear la terminología de Gaos.[19] Para usar la que Frege aplica a los conceptos,[20] pero que puede aplicarse en mi opinión de manera análoga a los juicios, en la reflexión explícita emitimos un juicio de segundo nivel, es decir un juicio sobre el juicio de primer nivel, como cuando decimos que "esta hoja no es amarilla" —juicio directo o de primer nivel — "es una proposición negativa" —juicio reflejo o de segundo nivel—.

Para García López en todo juicio se conoce la verdad, ya sea de una manera explícita, si se dice, por ejemplo, "es verdad que

A es B", ya sea de una manera implícita o ejercida, si se dice simplemente "A es B".[21]

Pero si en todo juicio se conoce la verdad —sea implícita, sea explícitamente— debe conocerse la distinción entre lo que se piensa y la realidad pensada, pues la verdad es la adecuación entre lo uno y lo otro, y no puede conocerse la adecuación entre ambos si ambos no son, a su vez, conocidos como distintos.

Ello significa, en primer lugar, que en todo juicio directo —A es B— se encuentra un juicio reflejo elíptico —afirmo que A es B—, y que, si bien puede haber alguna dificultad para distinguir en concreto el juicio directo implícito o funcional y el juicio reflejo, no hay duda de su concomitancia.

Y significa, en segundo lugar, que en todo juicio "esta hoja no es amarilla" se encuentra elíptico el juicio distintivo entre el yo que niega que esta hoja es amarilla *(hoc ens)* y la hoja amarilla negada *(non est illud ens)*.

La reflexividad del juicio es un dato noético (tan descuidado como importante) que se da en la mente humana y que constituye un hecho indudable. Conozco mi conocimiento y me conozco a mí mismo: poseo la potestad de reflexionar sobre mí. Esto es básico porque para muchos filósofos modernos constituye la causa o el signo formal de la singularidad particular de la persona; porque es para otros la razón de la dignidad personal; para nosotros —y para muchos, como el propio Sartre—, prueba de la espiritualidad del alma; y para no pocos, el acto noético que posibilita la conciencia moral. Por otra parte, la reflexión personal sobre nosotros mismos es la única posibilidad de la existencia de la libertad: sin ella no habría autodominio; y,

finalmente, como hemos visto, es la única posibilidad de la existencia de la verdad.

Gracias a la reflexión nos percatamos de que tenemos ideas representativas de las cosas, y podemos relacionar en el juicio las primeras con las segundas: "El entendimiento conoce la representación inteligible [o idea], no por su esencia [el alma] ni por medio de otra representación, sino al conocer el objeto del cual es representación, por medio de la reflexión".[22]

Tal vez, para mayor claridad, debería decirse: después de conocer el objeto, del que tiene una representación intelectual, el entendimiento conoce por reflexión la representación de la cual es el objeto.

Aparece así de nuevo la reflexión como causa de la primera otredad, de la más primitiva alteridad o heterogeneidad cronológicamente inicial: la diferencia entre la idea y el objeto de la idea, que hará posible, de un lado, el más interesante, la posibilidad de la adecuación veritativa; y de otro lado —que es el que coyunturalmente nos interesa— el origen de la idea del no-ser.

Encontrándonos en el estudio de la etiología de la nada, la indagación sobre esta reflexión que tiene lugar en el juicio resulta inexcusable.

Este conocimiento reflexivo posee tres características que deben subrayarse: es inmaterial, inmediato y presente. Ambrose McNicholl, por analogía con el vidrio, califica a la reflexión judicativa como *transparentez*.[23]

La conciencia reflexiva que acompaña a todo acto intelectual —pero de manera específica y propia en el juicio, como ya hemos dicho— no se estanca en la idea, ni en el entendimiento

que la produce, sino que se extiende hasta el propio sujeto: capto el acto mío como mío (quede ahora en suspenso si capto también mi entendimiento como facultad o potencia mía).

Cuando nos referimos a la otredad[24] hicimos la observación de que la filosofía y la poesía daban a la otredad un tono más nítido cuando él o lo otro *es otro respecto de mí*, o cuando, dicho a la inversa, yo me capto *a mí* mismo como distinto de lo otro. Esta versión vitalista de la conciencia de la otredad se subraya en el acto noético cumbre de la mente humana, allí donde se instala el clima objetivamente frío de la verdad. El conocimiento es un acto vital mío, y supremamente vital: soy yo el que conozco, y el que me conozco como distinto de mi objeto. El realismo cuenta con una dosis no marginable de subjetividad: para ser objetivo y realista lo primero que ha de hacerse es, precisamente, subrayar la otredad del sujeto.

De alguna manera muy cercana, la reflexión implícita en todo juicio guarda gran semejanza con la modernamente llamada apercepción trascendental: *Ich denke:* hay un "Yo pienso" —decía Kant— que acompaña a todas mis representaciones.

El plexo entre el conocimiento directo y el conocimiento reflejo implícito (del que estamos hablando) puede resultar complicado, precisamente por su identidad práctica en la dinámica real del conocimiento.

Para emplear términos usados antes y asumidos de Gaos,[25] en el conocimiento directo yo conozco el objeto. Ese conocimiento es denotativo del objeto, pero también connotativamente conozco que yo conozco. Esta connotación es la reflexión implícita.

No debe decirse, sin embargo, que toda reflexión, aun siendo implícita, pueda ser sólo connotada. Basta una ligerísima advertencia para que en el "yo conozco el objeto", el *yo conozco* sea lo denotado en directo, mientras que sólo se connote en oblicuo el objeto conocido. Este ligerísimo cambio equivale en el pensamiento, analógicamente, a lo que resultaría de poner en cursivas lo denotado, o levantar ligeramente la voz en el momento en que lo denotado se pronunciase. Así, en el conocimiento directo escribiría: el objeto (que yo conozco), mientras que en el conocimiento reflejo diría: yo conozco (el objeto). Lexicográficamente, lo connotado quedaría entre paréntesis.

Con esto queremos decir, de manera diferente a como hasta ahora lo hemos dicho, que en todo conocimiento directo (el conocimiento usual y normal del hombre) hay implícito un conocimiento reflejo, y ambos se distinguen entre sí no como dos actos distintos concomitantes, sino como dos dimensiones o aspectos de uno y mismo acto.

"Por medio de la misma operación entiendo lo inteligible y entiendo que yo entiendo" *("eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere")*.[26] Las afirmaciones tomistas en este sentido son reiterativas: "en el mismo acto el entendimiento se entiende a sí mismo y también entiende que él entiende" *("eadem actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere")*[27]

Dicho de otra manera repetitiva, el que conoce directamente el objeto es consciente (reflexivamente) de que conoce, y no en dos actos, sino en uno solo. En uno solo, además, que puede reiterarse y se reitera hasta el infinito. Porque, por lo mismo, es consciente de que es consciente de que conoce, y así sucesivamente.

No nos importa repetir que esta reflexión es paradigmática en el caso del juicio, porque en él no nos damos cuenta sólo de que conozco, sino de que:

—Yo soy el que juzgo.

—Juzgo la distinción entre el yo judicante (sujeto) y el objeto juzgado.

—Juzgo que mi conocimiento concuerda con el objeto conocido.

—De este modo me percato de que mi juicio es verdadero.

En estos cuatro puntos se ubica la originalidad de la gnoseología de Tomás de Aquino.

Para acceder a estos cuatro puntos básicos de nuestro pensamiento basta la reflexión implícita, aunque la explícita la refuerce científicamente. Según García López, en ninguna parte santo Tomás dice que para el reconocimiento de la verdad del juicio se requiere una reflexión explícita,[28] sino que basta la reflexión implícita, a la que califica de *habitual*.[29]

Pero dijimos que este conocimiento directo (con su reflexión implícita, funcional, en el mismo ejercicio del acto) puede hacerse objeto de otro tipo de reflexión, explicitadora de la primera. En tal caso, no estamos hablando ya del mismo conocimiento sino de otro; no de un solo acto de conocer, sino de dos actos; no de un solo juicio, sino de dos.

Esta reflexión explícita intencional (porque intencionalmente la realizo) no se da en nuestros primeros conocimientos, sino en el desarrollo posterior científico de la epistemología y de la metafísica. Se trata de una reflexión en acto expreso.

Por esta causa, encontramos en el seno del tomismo afirmaciones que parecen contradictorias de las que acabamos de ha-

cer, hablando de la identidad del acto cognoscitivo directo y el acto cognoscitivo reflejo explícito:

1. "Uno es el acto por el que el conocimiento conoce la piedra, y otro el acto por el que conoce que conoce la piedra",[30] teniéndose en cuenta que en este tipo de reflexión explícita es más fácil la remitencia al infinito que ya entrevimos en la implícita. En la mente humana las relaciones inteligibles se multiplican sin término, porque en un acto el hombre conoce la piedra, y en otro acto distinto conoce que conoce la piedra, e incluso en otro conoce que conoce esto último, es decir, conoce que conoce que conoce la piedra.

2. "Primero es conocer algo y después conocer que se conoce."[31]

3. "Es distinto conocer una cosa que conocer el concepto de ella."[32]

4. "Lo mismo que son diversos los actos por los que el entendimiento conoce al caballo y al hombre, también son diversos en número los actos por los que conoce al caballo y por los que conoce a su acto."[33]

Pero lo importante es retener que tanto la reflexión explícita como la implícita son reflexión de la conformidad con su objeto (directo o reflejo). Algunos incluso, como Van Steenberghen,[34] quieren ver no sólo conformidad sino *identidad perfecta*. De cualquier manera tanto en la reflexión implícita como explícita no hay posibilidad de equívoco y menos aún en la reflexión explícita. Ésta no requiere de un criterio extrínseco, sino que incluye en sí misma su justificación.

Esta *transparencia* de la verdad del juicio hace que la reflexión tenga un papel decisivo, no ya sólo en el origen de la idea del no-ser, como hemos visto, sino incluso en el conocimiento del principio de no contradicción en el que esta idea del no-ser interviene, como veremos.

Reflexividad del juicio y principio de no contradicción

El papel principal de la reflexión del entendimiento sobre un juicio es la *distinción* entre el sujeto que conoce (y su conocimiento) y el objeto conocido. Gracias a esta distinción, que se expresa en el juicio tantas veces dicho *hoc ens non est illud ens*, el propio entendimiento adquiere o se procura a sí mismo la idea del no-ser y, al mismo tiempo, capta la adecuación que corresponde entre el uno y el otro de los dos seres así distinguidos. No puede haber adecuación si no hay distinción. El *éxtasis* descrito por Courtès, en donde el sujeto y el objeto se identifican, y aun trascienden la identidad, sólo se da en Dios, cuyo ser es νοήσις νοήσεως, como apuntó Aristóteles en el libro "Lambda" de su *Metafísica* y glorificó Hegel en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Pero el reconocimiento de tal adecuación entre lo distinto se da en esta transparente e inequívoca reflexión de un modo tan claro que el entendimiento se percata de que aquello que se dice o se juzga *no puede ser de otra manera*, es decir: si es verdad que es de esta manera, es imposible que también sea verdad de la manera contraria.

Nuestra tesis, que puede parecer audaz, pero no lo es, reside en pretender que la misma seguridad que el juicio posee en la verdad de su propuesta es precisamente el principio de no contradicción. En este *no poder ser de otra manera*, y en este eliminar la posibilidad de que no sea lo que es —la posibilidad de aseverar que si lo que se está afirmando que es, es verdadero, será falso lo contrario— consiste el principio de no contradicción.

Este principio de no contradicción no podría ser formulado si antes no hubiese tenido origen la idea del no-ser, pues lo que se asienta es que aquello que se juzga no puede ser de *otra* manera, y que no es posible negar lo que se está afirmando, con pretensión de que esa propuesta negativa sea también verdadera.

Nos encontramos aquí, pues, dos niveles de otredad (heterogeneidad y distinción). Por un lado, la que tiene lugar relativamente entre el sujeto cognoscente (y su acto de conocimiento anexo) y el objeto conocido. Y por otro lado la *absoluta* otredad según la cual la correspondencia, adecuación o verdad que se da entre el uno y el otro no puede negarse pretendiéndose un juicio también verdadero.

En el juicio reflexivo, dirá McNicholl,[35] el conocimiento directo intelectual, implícita o connotativamente, *se exhibe a sí mismo, a su objeto y a su sujeto*, de tal manera que en esta reflexión (incluso implícita, aunque más aún si se explícita) la conformidad entre ella y su objeto (el conocimiento directo) es perfecta sin ningún peligro de inadecuación o error. Cuando el error acaece es porque la reflexión ha sido, voluntaria o precipitadamente, desplazada por elementos exógenos y adversos a la

pura y limpia relación entre el conocimiento y el objeto, en la que se *exhibe* cómo el sujeto se conforma o adecua a la cosa objetiva. La interferencia de aquellos elementos extraños produce, en cambio, el efecto por el que logramos que la cosa se adecue —mentalmente— al sujeto que supuestamente conoce. Pero de esta segunda falsa adecuación el entendimiento no tiene noticia precisamente porque tal noticia ha sido eliminada por otros factores no límpidamente noéticos. Por esto la falsedad no puede ser origen de la idea del no-ser. El "juicio falso" mira al no-ser, pero el entendimiento lo ignora. Si no lo ignorase, no emitiría el tal juicio.

Las expresiones aquí empleadas, referentes a una relación *pura y limpia* entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, se refieren sólo a la relación misma. No pretenden que ésta se dé entre un sujeto trascendental (o al menos no empírico) y un objeto puro. Estamos hablando, al revés, de la relación entre un conocimiento intelectual ejercido por un sujeto singular, y un objeto real, también singular, que nos ha sido dado primitivamente por una experiencia sensible.

Por tal razón, parece que la fenomenología se muestra inepta en su tarea reflexiva —núcleo de su pensamiento— en cuanto que quiere considerar al conocimiento como un mero y simple acto de conciencia, es decir, que quiere *describirse en el vacío*, poniendo entre paréntesis todos sus aspectos vivenciales con los que se encuentra indisolublemente acompañado: ello supondría que el conocimiento puede darse con un cierto objeto puro, independientemente del objeto real. Ésta es, por otra parte, la falla fundamental del método kantiano.[36]

El principio de no contradicción representa la seguridad de que nuestro juicio es inequívoco, en el sentido de que el juicio contradictorio será falso si el primero goza de verdad. Pero es, igualmente, un principio que se obtiene en la vivencia y ejercicio mismos de un acto concreto de juzgar, y no en la consideración abstracta y lógica de un juicio *químicamente puro*, absuelto de todas sus adherencias existenciales.

En definitiva, "en cada acto singular de juicio se está conociendo la conformidad entendimiento-cosa".[37] Tal adecuación no media entre entendimiento y cosa: "Está en el entendimiento, puesto que es el entendimiento el que se adecua a la cosa, y no al revés".[38]

¿Hay entonces, con *El sofista*, una identidad entre el no-ser —la no adecuación— y lo falso? "En un juicio erróneo no se produce una disconformidad entre entendimiento y cosa, sino una disconformidad entre lo afirmado y negado en tal juicio y lo afirmado o negado en el correspondiente juicio verdadero."[39] No hay disconformidad entre el pensamiento y la cosa, porque *no hay cosa*, es decir, no hay ser. Por esto el principio de no contradicción se enuncia en términos judicativos: *impossible est affirmare et negare simul*. Pero esta enunciación es segura, porque es seguro —no hay certeza equiparable— que el ser no puede ser al mismo tiempo el no-ser.

Que nuestro primer juicio —*aliquid est*— esté indefectiblemente acompañado del principio de no contradicción ("no puede ser de otra manera") se basa fundamentalmente en un texto del *Tratado sobre la verdad* de Aquino según el cual en todo juicio no sólo se conoce el acto de juzgar sino la relación o proporción del juicio con la cosa;[40]> proporción sobre la que no

cabe duda alguna, dada la transparencia reflexiva de la que hablamos. Pero este *no caber duda alguna* es lo mismo que decir: no puede afirmarse y negarse lo mismo al mismo tiempo. No significa que *tiene que ser verdadero* sino sólo que no puede ser verdadero si su juicio contradictorio también lo es.

Como lo dice acertada y precisamente Jesús García López, lo que este principio manifiesta es precisamente la esencial y necesaria ordenación de nuestro entendimiento respecto de la realidad.[41]

Si no hay esa seguridad no puede saberse si lo que se juzga es verdadero: pero el que no sabe si lo que juzga es verdadero no puede juzgar, porque definitivamente hemos asentado que juzgar es asumir precisamente que el juicio es verdadero.

Con toda razón, pues, dice Aristóteles, que el que niega el principio de no contradicción no sabe lo que dice,[42] esto es, no sabe lo que juzga, no sabe juzgar, no juzga: deberá llevar una vida elementalmente vegetativa.

Pero el calado de la marginación del principio de no contradicción es de mayor alcance, y ello tiene lugar principal en la etiología de la idea de la nada. Porque no sólo resulta confundida la relación, proporción y adecuación entre el sujeto cognoscente y el objeto real, sino que, *al mismo tiempo, se confunde o imposibilita la distinción entre ambos: sujeto y objeto;* el juicio *hoc ens non est illud ens* se hace específicamente imposible (como se ha hecho genéricamente imposible todo juicio). En efecto, dice Tomás de Aquino: "Lo que es a la vez ente y no-ente en realidad no es aquello ni esto *(nec illud nec hoc)*".[43]

Ello, en principio, no quiere decir exactamente que la verdad es el ser y la falsedad (o error) es el no-ser, asunto discutidísimo en *El sofista*. Pensamos que en este punto no se han distinguido nítidamente los diversos planos noéticos. El ser y la nada corresponden al plano de la primera aprehensión. El primero es un concepto con una denotación absolutamente real (denota la realidad misma). El segundo es un concepto que pertenece igualmente a la primera aprehensión, aunque es un peculiar concepto que no denota ni puede denotar realidad alguna:[44] el primero denota el ente real y el segundo es un ente de razón (que sólo puede connotar negativamente a un ente real); que ambos conceptos puedan y deban tener su origen gnoseológico en sendos juicios *(aliquid est, y hoc ens non est illud ens)*, en nada les desmerece su calidad de simples conceptos.

La verdad y la falsedad, en cambio, pertenecen al ámbito del juicio. No son paralelamente equiparables al ser y al no-ser. Pues la verdad no es pensar el ser; y la falsedad no es pensar el no-ser: "Verdad es pensar que es lo que es, y que no es lo que no es, y error es pensar que es lo que no es y que no es lo que es".[45]

Precisamente por esta razón no hemos incluido el error o falsedad entre las causas o motivos de la idea del no-ser. La falsedad no produce el no-ser. Es, en todo caso, su consecuencia: pensar que es lo que no es, o que no es lo que es. Presupone que la conformidad entre el juicio y la cosa es posible; y presupone, sobre todo, que cosa y juicio son distintos. La falsedad es una propiedad del juicio, no de la cosa (no hay cosas falsas; no hay falsas perlas, sólo vidrios reales considerados como perlas). Y el juicio es, a su vez, propiedad del sujeto, no del objeto.

Negarle la verdad a un supuesto juicio no es negar el ser: es negar el valor de una construcción mental. Como diría Alejandro Llano:[46] "Estamos entonces negando el ser veritativo, el ser de la proposición, pero no el ser real y propio de la cosa a la que la proposición se refiere: a la cosa no le sucede nada ni en el caso afirmativo ni en el caso negativo, ni en el caso falso ni en el caso verdadero".

La falsedad pertenece al terreno de la privación,[47] pero de una privación *sui generis*, porque sería la falta de una cualidad debida, pero no debida a una sustancia real sino a una construcción mental: el juicio.

> Cuando una proposición no es verdadera, nada le falta para ser una verdadera proposición, pero le falta todo —el ser veritativo— para ser una proposición verdadera. Nada falla en la realidad conocida ni en los elementos entitativos que el juicio sintetiza, pero la verdad no comparece, precisamente porque es algo más que lo que puede aportar la realidad o su representación. La privación de ese *plus* veritativo, "el lugar vacío" que deja su ausencia, es justamente el no-ser de la falsedad […] que se halla tanto en las afirmaciones falsas como en las negaciones falsas.[48]

Sin embargo, cabe aún preguntarse si la falsedad pertenece al no-ser como privación o al no-ser como ausencia.[49]

Si consideramos la falsedad como una producción del juicio, tendríamos un juicio no verdadero, y en esa su carencia de verdad detectaríamos la privación, que se distingue del juicio que cuenta con la cualidad que al primero le falta (siempre advirtiendo que el sujeto falso y el sujeto verdadero no son aquí sujetos reales, sino meras construcciones mentales). Pero, bien pensadas las cosas, si el juicio no es verdadero no es juicio (como no hay cosas falsas, no hay juicios falsos, sino sólo considerados como juicios). En tal caso, la falta de verdad no es la falta de

cualidad de un sujeto (privación) sino la falta del sujeto mismo (ausencia). No es que al juicio le falte la verdad: es que no hay juicio. Los llamados juicios no verdaderos no son más que proposiciones falsas, en las que el sujeto —el juicio— no es carente de algo, sino ausente de sí mismo.

RECAPITULACIÓN

El origen de la idea del no-ser absoluto no ha sido, a nuestro juicio, suficientemente tratado en la filosofía de Aristóteles ni en la de su más importante comentador, Tomás de Aquino. Especialmente, se ha omitido el estudio del origen inicial de la idea del no-ser, que es clave para formular el principio de contradicción, punto de partida de todo nuestro conocimiento intelectual.

Siendo la idea de la nada o del no-ser una idea negativa, debe ser precedida, de acuerdo con los cánones filosóficos aristotélicotomistas, por la noción positiva del ser. La primera noción del ser, previa por tanto a la de la nada, se estudia aquí no como el producto de un proceso de pensamiento tal que primero se elabore la idea del ser sobre una realidad sensible determinada y se aplique después esa idea a la realidad sensible que le dio su origen. Se afirma, en cambio, que la primera noción del ser consiste simplemente en que el entendimiento, en su primer despertar cognoscitivo, *ve* la realidad sensible como ser. Y ahí se encuentra precisamente el origen de la idea (capítulo I).

Como el contenido de la idea del ser queda trunco o vacío sin el de la existencia, y no siendo la existencia objeto de la simple aprehensión, o conceptualización, la idea del ser se obtiene mediante un juicio afirmativo de aquella realidad como ser. Dicho de otro modo, concebir el ser y afirmar que algo es podrían considerarse acciones intelectuales simultáneas. Asimismo se analiza la naturaleza específica de ese primer juicio de existencia de acuerdo con los distintos pareceres de los más egregios escolásticos. El estudio de este juicio tiene mucha importancia en la

etiología de la idea del no-ser. Especialmente se ha tenido en cuenta —porque tendrá consecuencias posteriores— que la primera afirmación del ser no es coincidente con la mera afirmación de la presencia, ante el entendimiento, del objeto o realidad de la que afirmamos que es. En este ente primero conocido se encuentran ya entrañadas todas las posibilidades del conocimiento metafísico posterior, puesto que se trata de una idea análoga del ser que se enriquecerá después con nuevos conocimientos (capítulo II).

Antes de entrar en el objeto de nuestras disquisiciones —precisamente el origen de la idea de la nada—, nos encaramos con una postura filosófica importante según la cual la nada no es una idea sino una *seudoidea*. Se analiza la postura de Henri Bergson, así como las vías ontológicas y psicológicas posibles que explicarían el surgimiento en nuestra mente de una idea falsa, como sería aquella de la nada. Concluimos esta disquisición afirmando que la nada es pensable, como de hecho la pensamos, y que el concepto de la nada o no-ser tiene sentido en la vida intelectual humana (capítulo III).

¿Cuál es el estatuto noético de la idea de la nada? Es éste otro análisis previo que se requiere antes de proceder a la investigación de su origen. En el capítulo IV afirmamos que la nada es un ente de razón distinto tanto de la limitación del ser como de las privaciones entrañadas en el ser mismo. La privación no existe en las cosas, y la nada no es una limitación. Esto nos lleva a las consideraciones necesarias para afirmar que el no-ser (igual que el ser) es susceptible de graduaciones. La idea de la nada es la idea del no-ser absoluto.

Pese al carácter absoluto de la idea de la nada y a su estatuto noético radical como ente de razón, se da en la historia de la filosofía una tendencia —natural—, dado el carácter del entendimiento humano, en virtud de la cual surge de continuo la proclividad a otorgar a la nada un cierto ser. Un cierto ser además que llegaría a tener importancia existencial decisiva en la vida del hombre. A este asunto dedicamos el capítulo V, el cual denominamos precisamente "Reificación de la nada", analizando esa inclinación no sólo en autores modernos en los que es evidente (Heidegger, Sartre, Camus y Machado), sino también en filósofos de más antiguo raigambre (Aristóteles, Tomás de Aquino y Platón).

Para subrayar más el carácter absolutamente negativo de la idea de la nada nos valemos de los estudios de quien, a nuestro juicio, ha hecho del concepto del no-ser el análisis más completo de cuantos hemos hallado en la historia de la filosofía. Debemos a José Gaos una fenomenología radical y extensa sobre la *indenotabilidad del no*, que constituye el capítulo VI de nuestro trabajo y que emboca ya el camino de la etiología de la idea del no-ser absoluto.

La idea del no-ser —afirmamos en el capítulo VII— proporcionando los fundamentos necesarios, tiene su origen en la negación por parte de la inteligencia, y no en la realidad de las cosas, lo cual sería paradójico. *La negación intelectual es la causa del no-ser*. Esta negación reviste dos caracteres que no siempre han sido suficientemente delimitados: no-ser y ser no. El primero se encuentra más en la vertiente de la idea; el segundo, en la del juicio. La idea del no-ser no implica carácter existencial ninguno, carácter que queda implicado en cambio en el ser-no,

lo cual tiene consecuencias metafísicas importantes, como se vio en el capítulo XIV. Afirmado que el origen del no-ser deriva de la negación del entendimiento, nos preguntamos inmediatamente por qué causa el entendimiento niega el ser anteriormente afirmado. Esta averiguación se hace en el capítulo VII. Aunque en principio, dados los comentarios a Aristóteles, parecería que la privación —el carecer de algo debido— pudiera ser la causa de la negación, salimos al paso de esta precipitada hipotésis, ya que consideramos que la privación no es la única causa posible de la negación intelectual del ser. En ese mismo capítulo VII distinguimos algo que se encuentra confundido en la literatura escolástica: la limitación del ser (o, mejor, el ser limitado) no es lo mismo que la negación del ser. La limitación tiene un acento claramente ontológico (se refiere al ser limitado), mientras que en la negación el acento es claramente noético (se refiere a un acto intelectual), cuyas razones ontológicas habrán de averiguarse y no darse por supuestas.

Seguidamente, en el capítulo VIII hablamos de las causas generales y posibles de la idea del no-ser. Se afirma ahí que así como la idea del ser proviene de una afirmación sobre la realidad (capítulo II), la idea del no-ser deriva de un juicio negativo que se hace con base en algo de la realidad que no es realidad completa. Debemos prevenirnos en el momento actual, sobre todo de lo que podrían denominarse causas existenciales en las que el individuo se capta como realidad incompleta: el aburrimiento, la soledad, el fracaso, la idea de la muerte, la angustia, las sensaciones de exilio, la frustración, son indudablemente estados de ánimo emparentados con ese acto de negación del ser cuyo origen estamos averiguando. Pero, por encima de estas intuicio-

nes, que podríamos denominar *románticas*, del origen de la idea del no-ser, queremos encontrar este origen en las potencias propiamente humanas: el entendimiento y la voluntad. Nuestras averiguaciones posteriores nos dirán que estas hipótesis son acertadas.

En el capítulo IX se analiza, creemos que con suficiente cuidado, una idea especialmente generalizada en el tomismo, según la cual la negación del ser es un paso necesario endógeno del mismo proceso del entendimiento. El que tanto Manser como Maritain se hayan adherido de una forma u otra a esta solución etiológica de la idea de la nada ha sido motivo especial para dedicarle un capítulo completo. Lo mismo sucede con otras explicaciones, al parecer bien fundamentadas, según las cuales la voluntad es causa ideatoria de la nada (capítulo X). Concurren aquí de manera sospechosamente coincidente tanto reconocidos filósofos tomistas (Roland Gosselin, por ejemplo), como filósofos modernos según es el caso del propio José Gaos. Sin embargo, la voluntad no puede obligar —en el sentido imperativo del término— al entendimiento que niegue el ser afirmado sin tener un motivo para hacerlo. Es aquí entonces donde nos encontramos con el paso último de nuestras indagaciones: ¿qué hay en la realidad que incita, sea al entendimiento sea al acto voluntario, sea a ambos, a negar mediante la idea del no-ser la idea del ser que fue el punto de partida tanto de la inteligencia como de la voluntad?

Se analizan a continuación distintos aspectos de la realidad que podrían dar pie, causa o motivación para que el entendimiento humano por sí mismo o empujado por la voluntad con-

ciba la idea del no-ser, es decir, la idea contraria a lo que es su objeto propio.

Aparece en primer lugar (capítulo XI) la contingencia o finitud de la realidad que constituye el horizonte noético humano. El que lo real aparezca como finito (en el tiempo) o limitado (en el espacio o en su perfección) exige que el entendimiento haya concebido previamente al ser de modo omnímodo y sin limitaciones. Ya dijimos que ello había sido realizado por el entendimiento en su primer juicio de existencia (capítulo II), en donde frente a una realidad ciertamente limitada ("algo") afirma rotundamente su realidad o que algo *es*. No significa esto que el entendimiento haya conocido el ser infinito (pues el "algo" conocido no lo es), sino que ha adquirido una idea del ser en plenitud que compara ahora con cada uno de los seres finitos que se le presentan en el precario radio de su cognoscibilidad.

Se trataría de una "privación" de carácter trascendental: no que a un ser le falte algo debido, sino que a todo ser que conozco le falta la plenitud que al ser le correspondiera. Esta finitud tiene sin duda un carácter ontológico (la realidad que capto es limitada), pero también antropológico (yo soy limitado). Tal finitud antropológica personal ha sido pie de las filosofías existencialistas para encontrar el lugar de donde brota la idea de la nada. La contingencia o finitud, sea ontológica sea antropológica, podría constituir, ciertamente, el motivo que buscamos para que el entendimiento conciba la idea del no-ser. Pero este hallazgo no es aún definitivo.

En efecto, existen otros apectos de la realidad que pueden prestarse también para considerarlos como la fuente de la nega-

ción del ser. Tal es el caso de la ausencia, que se analiza en el capítulo XII. La ausencia se encuentra íntimamente relacionada con la idea del no-ser, de manera especial en la filosofía contemporánea. El caso de Heidegger, Sartre y Gaos, es emblemático. La razón de ello tiene una raigambre fenomenológica que tiende a confundir el ser con la presencia. Si esto fuera así, la ausencia sería precisamente no-ser.

La ausencia presenta una faz muy cercana a la nada más que la que ofreciera la privación o la contingencia. Tanto en la una como en la otra se requiere de un ser que carezca de algo: sea algo debido a su propia naturaleza, como es el caso de la ceguera referida al hombre, sea algo que le falta para llegar a ser en plenitud como es el caso del ser contingente. En la ausencia, por el contrario, lo que falta precisamente es el ser ausente, y por ello su proximidad a la nada absoluta es claramente mayor.

Aparece finalmente un tercer aspecto de lo real en donde el entendimiento podría apoyarse o verse exigido para concebir la idea de la nada: la otredad. El que una cosa no sea otra es razón suficiente para emitir el juicio "no es", que daría lugar a la idea de la nada, justo como el "es" del primer juicio de existencia (capítulo I) dio pie a la concepción de la idea del ser. La otredad, en cuanto posible causa o motivo de la idea de la nada, es analizada en nuestro capítulo XIII.

La otredad aparece por primera vez en la historia de la filosofía como el estímulo primigenio en el oriente de la nada, gracias a Platón, y precisamente en su diálogo *El sofista*. Este diálogo ha sido subtitulado como "o del ser", si bien en realidad el citado diálogo platónico habla más del no-ser generado por la pluralidad que del ser mismo.

Nos encontramos, pues, frente a varias posibilidades etiológicas de la idea de la nada: la privación (capítulo VII), la contingencia (capítulo XI), la ausencia (capítulo XII) y la otredad (capítulo XIII). En primera instancia, parece que la otredad guarda un lugar noético mucho más alejado de la nada que la propia ausencia. En la ausencia, dijimos, *falta el ser;* en la otredad, en cambio, se dan indefectiblemente dos seres, de los cuales uno *no es* el otro. Pero la necesidad que aparece en el origen de la idea del no-ser es apremiante. En efecto, si el entendimiento carece de esta idea no puede desarrollarse, según afirmamos, ningún procedimiento intelectual. La prosecución de la inteligencia no se hace posible. Al carecer del principio de contradicción, no parece posible hacer con seguridad ninguna afirmación.

Ello nos obliga a distinguir entre el *origen primario* de la idea de la nada (aquel que aparece más próximo a ella o más exigible para el entendimiento respecto de su formulación) y el *origen primero*, es decir, aquella causa, ocasión o motivo que le hace al entendimiento en primer lugar y de una manera necesaria, la concepción del no-ser.

La primariedad que hemos encontrado en el fenómeno de la ausencia cede lugar ahora a una precedencia de carácter temporal que hallamos en la otredad. En la última parte del capítulo XIII nos percatamos de que el primer juicio de existencia *(aliquid est)*, a fuerza de juicio, implica la inclusión del sujeto que lo afirma; no ya el sujeto gramatical del juicio, sino el sujeto psicológico o cognoscitivo de quien lo lleva a cabo. En la formulación de este juicio, como en todo juicio, se da la verdad, y ésta sólo es posible si establecemos una relación de conformidad en-

tre lo que piensa el sujeto afirmante respecto del objeto afirmado. De ahí que el juicio que enunciamos primitivamente como *aliquid est* tiene una formulación completa de la siguiente manera: *ego afirmo aliquid esse*, en donde se da la primera e indefectible otredad. Yo, que afirmo, *no soy* el objeto afirmado, de modo y manera que la primera afirmación del ser conlleva simultáneamente su primera negación, dado que al afirmar que el ser es, me siento impelido a decir que el sujeto, factor de esta afirmación, *no es* el objeto cuya existencia se afirma.

En este juicio implícito (el sujeto no es el objeto) hallamos por fin el origen de la idea de la nada. Así como en el *es* de algo obtuvimos la idea del ser, en el *no es* de una cosa respecto de otra encontramos el origen de la idea del no-ser. Ambas ideas tienen, análogamente y en sentido contrario, su origen en un juicio afirmativo y en un juicio negativo, de la mayor importancia para nuestro procedimiento intelectual.

La diferencia u otredad entre el sujeto y el objeto del conocimiento es así no sólo una afirmación de la realidad del ser sino también el fundamento intelectual para la concepción del no-ser. Si en la otredad o pluralidad econtramos el primer origen del ser, parece que tendremos que darle la razón a *El sofista* platónico.

Lo anterior no sería posible si no se diera el fenómeno que hemos denominado en el capítulo XIV como *reflexividad del juicio.* Todo juicio es reflexivo por cuanto que no sólo afirmo algo sino que soy consciente de esa afirmación, y en tal conciencia reside el lugar de la verdad. Esta conciencia reflexiva del juicio es precisamente la que da pie a la otredad entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Y se da además de una manera

necesaria si es que ha de tener lugar un verdadero juicio, así como un juicio verdadero.

La otredad aparece, pues, como el origen temporalmente primero de la idea del no-ser, si bien debe concederse que en la ausencia encontramos un origen primario, por más radical. Por otro lado, y este es el fin del capítulo XIV, así como de toda la obra, la reflexividad del juicio hace posible que el primer juicio emitido por la inteligencia sea, al mismo tiempo, la constatación del principio de no contradicción. Al afirmar que hay algo que es, no solamente soy consciente del yo que lo afirma sino también de la falsedad de negarlo, porque —y este es el principio— *no es posible afirmar y negar al mismo tiempo*.

[1] Enrique Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?*, Tecnos, Madrid, 1975.

[2] Carlos Llano Cifuentes, *Presupuestos para el conocimiento del principio de no contradicción, apud* Universidad de Estudios de Santo Tomás, Roma, 1952, 216 pp.

[3] *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.

[4] *In Metaph.*, IV, lect. VI, núm. 605. En esto sigue *Met.*, IV, 3, 1005b 15, donde Aristóteles afirma: "Aquel principio [de no contradicción] que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento".

[5] Luis Clavell, "Il primo principio della conoscenza intellectualle", en *Atti VIII Congresso Tomistico Internazionale*, vol. VII, 1982, Pontificia Academia di S. Tommaso, Ciudad del Vaticano, 1982.

[6] *Cf.* capítulo IV: "Estatuto noético de la idea de la nada".

[7] *Cf.* H. D. Gardeil, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas*. IV. *Metaphysique*, Cerf, París, 1966, p. 122.

[8] Antonio Machado, *Poesías completas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1969, p. 241.

[9] *S. Th.*, I, q. 48, a. 1, c: "*Unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebra*".

[10] *De Ver.*, q. 2, a. 15, c.

[11] *El sofista* abarca la numeración platónica de 219 a 268, y la parte dedicada al no-ser, de 237 a 259.

[12] José Gaos, *Del hombre*, UNAM, México, 1992, p. 397.

[13] José Gaos, *De la filosofía*, UNAM, México, 1982.

[14] Antonio Millán Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, p. 14.

[15] Jesús García López, *Doctrina de santo Tomás sobre la verdad*, EUNSA, Pamplona, 1962, pp. 116-117.

[16] James Wood, "La enfermedad vital", en *Letras Libres* (México, diciembre de 1999), p. 21. Para James Wood la tradición del ateísmo y el agnosticismo no ha alcanzado gran hondura, desde el punto de vista filosófico. Más bien ha tendido a endurecerse en un "anticlericalismo machacón".

[17] *Ibidem*, p. 23.

[1] *S. Th.*, I-II, q. 72, a. 6.

[2] *S. Th.*, II-II, q. 122, a. 2, ad 1.

[3] Jacques Maritain, *La philosophie bergsonienne*, 2ª ed., París, 1930, p. 4.

[4] Juan José Sanguinetti, "Unidad y multiplicidad en el universo", en *Anuario filosófico*, núm. 2, Universidad de Navarra, 1979, pp. 155-156.

[5] *S. Th.*, I-II, q. 72, a. 6.

[6] *S. Th.*, I, q. 5, a. 2, c: "*Primo autem in conceptione intellectus cadit ens… Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile"; cf. etiam* Jesús García López, *op. cit., Doctrina*…, p. 141.

[7] *Ibidem*, p. 22.

[8] *In Boet. de Trin.*, q. 1, a. 3.

[9] *S. Th.*, I, q. 85, a. 2.

[10] *S. Th.*, I, q. 87, a. 1.

[11] Manser nos advierte prudentemente que en este primer conocimiento el ser extramental no es conocido expresamente como extramental, pues para ello habría de tener noticia de la posibilidad de ideas intramentales, noticia de la que, como acabamos de decir, nuestro entendimiento carece. *Cf.* Manser, *La esencia del tomismo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947, p. 300. El asunto será tratado más extensamente en el capítulo IV de esta obra.

[12] Lorenzelli, *Philosophiae Theoreticae Institutiones*, vol. I, Roma, 1896, p. 237: *"Ens reale, communiter et confuse sumptum in actu et concretum in quidditate sensibile"*.

[13] *Cf.* capítulo IV: "Estatuto noético de la idea de la nada".

[14] *Cf.* capítulo VI: "Indenotabilidad del no en José Gaos".

[15] No es el momento de poner en discusión la impropiedad de algunos términos manejados por la Escuela como ente de razón y ente posible. Lo propio sería referirnos a *razón de ente* y no a ente de razón; y a *posibilidad de ente* y no a ente posible. Pero detenerse en ello resultaría inoportuno en este momento.

[16] Tomás María Zigliara, *Della luce intellectuale e del ontologismo*, núm. 450, Roma, 1874.

[17] Manser, *op. cit.*, p. 300.

[18] Geiger, "Philosophies de l'essence et philosophies de l'existence", en *Congreso Internacional de Filosofía*, Barcelona, 1948, p. 791.

[19] Deandrea, *Praelectiones Metaphysicae*, Ponf. Atheneum Angelicum, Roma, 1951, p. 186.

[20] Thoma Joannis A. S. , *Philosophia Naturalis*, I, q. 1, a. 3.

[21] *Idem*.

[22] E. Bribois, "Qu'est-ce que l'existence", en *Revue philosophique de Louvain*, núm. 48, 1950, p. 186.

[23] De Munnynch, "L'idée de l'Être", en *Revue Néoescolastique de Philosophie*, núm. 31, 1929, p. 188.

[24] Maritain, *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, versión española de A. Frossard, Buenos Aires, 1943, p. 104.

[25] Joseph Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Tomisticae*, vol. II, núm. 616, Herder, Barcelona, 1951. Marginamos ahora el hecho de que Dios no es un sujeto que posee un *esse* sino que es el esse mismo. Y que para llegar a la concepción que de Él nos es posible debemos *negar* con un juicio ese desdoblamiento sujeto-forma omnipresente en todo concepto. Mediante un juicio de *separatio* o *remotio* llegamos a aquello que concebimos. La recta concepción del no-ser facilita al metafísico este acto noético de la separación, en lo que es el modo supremo de su conocimiento.

[26] *De Ver.*, q. 1, a. 1.

[27] *De Ver.*, q. 1, a. 1, ad 3 *in cont: "Ens sumitur ab actu essendi ".*

[28] *S. Th.*, I, q. 3, a. 4 ad 2.

[29] *Q. Quodl.*, II, q. 2, a. 1, c.

[30] *S. Th.*, I, q. 5, a. 3.

[31] *S. Th.*, I, q. 48, a. 2, ad 2.

[32] *De Ente et essentia*, c. 1; *Q. Quodl.*, IX, a. 3.

[33] *In Sent.*, I, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1.

[34] *S. Th.*, I, q. 48, a. 2, ad 2: *"Esse dicitur simpliciter, scilicet essentia, actus essentiae et esse, quod significat veritatem propositionis". Cf. etiam S. Th.*, I, q. 3, a. 4, ad 1; *In Sent.*, I, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; *In Sent.*, III, d. 3, q. 2, a. 2; *Q. Quodl.*, II, q. 2, a. 1, c; *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 1.

[35] *In Peri Herm.*, I, lect. 5, n. 71 [20], 73 [22].

[36] Cayetano, *In De Ente et essentia*, c. IV, n. 56.

[37] Nos vemos impedidos ahora, por motivos formales, a distinguir entre el *actus essendi*, que sería propiamente el *esse*, y el *factum essendi*, que sería el hecho de que la esencia exista precisamente por el acto de ser o *actus essendi*.

[38] *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

[39] *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 1 c

[40] Etienne Gilson, "La conoscenza dell'essere", en *Acta Pont. Academia Romanae*, Nova series, vol. XIII, Marietti, 1947, pp. 103-114. Por cuanto hemos dicho arriba, nosotros hubiéramos preferido emplear el término *descripción y no definición*, pues el ser *definitivamente no se define*.

[41] Van Riet, "Philosophie et existence", en *Revue philosophique de Louvain*, núm. 46, 1948, pp. 352-376.

[42] Roland Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, París, Vrin, 1932, p. 67.

[43] E. Bribois, "Qu'est-ce que l'existence", pp. 185-219.

[1] Carlos Llano Cifuentes, *op. cit.*, pp. 108 y ss.

[2] Etienne Gilson, *El ser y los filósofos*, trad. de Santiago Fernández Burill, 3ª ed., EUNSA, Pamplona, 1996.

[3] Ángel González Álvarez, *Introducción a la metafísica*, Tucumán, 1952, p. 104.

[4] *S. C. G.*, I, cap. IV.

[5] Jesús García López, *op. cit.*, p. 143.

[6] Etienne Gilson, *Limites existentielles de la Philosophie. L'existence*, Gallimard, París, 1945, p. 80

[7] *De Ver.*, q. 3, a. 3, ad 8.

[8] Etienne Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, París, 1939, p. 216.

[9] *In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7: *"Consistit in apprehensione quidditatis simplicis".*

[10] Jacques Maritain, *op. cit.*, vol. XII, pp. 40-64.

[11] Garrigou-Lagrange, *El sentido común y las fórmulas dogmáticas del ser*, Debebec, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944, p. 146.

[12] Cayetano, *In S. Th.*, I, q. 2, a. 1, ad 2: *"Imputare existentiae in rerum natura contingit dupliciter, scilicet in actu exercitu vel signato…"*

[13] *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

[14] José Gaos, *Del hombre*, p. 355.

[15] Tendremos ocasión después de dilucidar las consecuencias que, en torno a la idea de la nada, acarrea la negación de las presencias representadas, capítulo XII: "La ausencia".

[16] Cayetano, *In S. Th.*, I, q. 2, a. 1.

[17] Jacques Maritain, "L'existentialisme de saint Thomas", p. 41.

[18] Etienne Gilson, *Le Thomisme*, 5ª ed., París, 1945, p. 511.

[19] *In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 3: *"…Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei… secunda operatio respicit ipsum esse rei".*

[20] Etienne Gilson, "La conoscenza dell'essere", p. 108.

[21] *Cf.* Garrigou-Lagrange, "Notre premier jugement d'existence d'après saint Thomas", en *Mélanges Thomistes*, 1939, pp. 137-154.

[22] Etienne Gilson, "La conoscenza dell'essere", p. 108.

[23] *Cf.* especialmente Gilson, *L'être et l'essence*, París, 1948, y Caussimon, "Intuition Métaphysique et l'existence", en *Rev. de Met. et de Mor.*, 1950, pp. 399 y ss.

[24] *Cf.* Etienne Gilson, "La conoscenza dell'essere", p. 279.

[25] Carlos Llano, *Bases noéticas para una metafísica no racionalista, apud* Universidad Panamericana, 1977, cap. I.

[26] José Gaos, *De la filosofía*, p. 312.

[27] *Ibidem*, pp. 294 y ss.

[28] José Gaos, *Del hombre*, pp. 331 y ss.

[29] Etienne Gilson, "La conoscenza dell'essere", p. 110; *cf.* Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, p. 266.

[30] Jesús García López, *op. cit.*, p. 141.

[31] *De Ver.*, q. 10, a. 12.

[32] Valdría aplicar aquí la regla lógica por la que el predicado de una proposición afirmativa no puede tornarse nunca en toda su universalidad, es decir, en toda su plenitud: aunque aquí el predicado no sea un concepto, sino la afirmación del ejercicio de un acto.

[33] Ambrose McNicholl, "On Judging Existence", en *The Thomist*, núm. 93, 1979, p. 518.

[34] *In Peri Herm.*, I, lect. 5, n. 73 [22]: *"Est simpliciter dictum significat in actu esse"*.

[35] R. Morris Cohen, *Introducción a la lógica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 102.

[36] Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 361.

[37] Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 366.

[38] *De Ver.*, q. 10, a. 12, ad 3: *"Ens esse in commune est per se notum"; De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 4: *"(Deus) non est esse commune, sed esse distinctum a quolibet alio esse"*.

[39] Eduardo Nicol, *op. cit.*, p. 364.

[40] *Cf.* Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 447.

[41] *Cf.* Jacques Maritain, *Reflexiones sobre la necesidad y la contingencia*, p. 44.

[42] *S. Th.*, II-II, q. 49, a. 6, c: *"Praeterita autem in neccessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam praesentia, inquantum huiusmodi, necessitatem quandam habent, necesse est enim Socratem sedere dum sedet"*.

[43] Eduardo Nicol, *op. cit.*, p. 446.

[44] Esto no significaría que la metafísica negase la existencia de Dios: sólo afirma, modestamente, que del ineludible *pensamiento* de la existencia de Dios no se puede deducir la *realidad* de esa existencia.

[45] *De Ver.*, q. 10, a. 12, ad 3.

[46] Etienne Gilson, "La conoscenza dell'essere", p. 110.

[47] Jesús García López, *op. cit.*, p. 143.

[48] *Idem*.

[49] *Ibidem*, p. 63.

[50] *Ibidem*, p. 88.

[51] *De Ver.*, q. 1, a. 10, c. *Cf.* Miguel Alejandro García Jaramillo, *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, EUNSA, Pamplona, 1997, p. 371.

[52] Oswaldo Robles, "Noética del ser contingente y metafísica existencial", en *Congreso Internacional de Filosofía*, Barcelona, 1948, pp. 873-882.

[53] Etienne Gilson, "La conoscenza dell'essere", p. 111.

[54] Jacques Maritain, *Siete lecciones*…, p. 104.

[55] Jacques Maritain, "L'existentialisme de saint Thomas", pp. 487 y ss.

[56] Jacques Maritain, *Court Traité de l'existence et de l'existant*, París, 1947.

[57] Garrigou-Lagrange, "Notre premier jugement d'Existence selon saint Thomas", en *Studia mediaevalia in honore P. Martin Bruges*, 1948, pp. 290-303. *Cf.* Garrigou-Lagrange, "De intellectu naturali et de primo objecto ab ipsa cognita", en *Academia Pont. S. Thomae*, VI (1939-1940), pp. 137-149.

[58] Jacques Maritain, "L'existentialisme de saint Thomas", pp. 487 y ss.

[59] *Cf.* Carlos Llano Cifuentes, "El conocimiento del singular en Gaos", en *Dianoia* XXXVI, México, 1990, pp. 17 y ss.

[60] En el capítulo XIV de la presente obra observaremos, paralelamente, cómo si en el *est* del primer juicio de existencia encontramos el nacimiento del concepto del *ser*, en el seno del *non est* del primer juicio diferencial brotará la idea de la nada.

[61] Ambrose McNicholl, "On Judging Existence", p. 571.

[62] Ello ocurrirá en Roland Gosselin y en el propio Gaos, según veremos en el capítulo X.

[63] *Cf.* Max Scheler, "Idealismus-Realismus", en *Philosophischer Anzeiger*, II, Bonn, 1927, pp. 255-324.

[64] J. T. Kearns, "The Logical Concept of Existence", en *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 9 (1968), p. 322.

[65] B. Miller, "Making Sense of 'Necessary Existence'", en *American Philosophical Quarterly*, 11 (1974), p. 53.

[66] B. Miller, "The Contingency Argument", en *The Monist*, 54 (1970), pp. 359-373.

[67] *Cf.* Carlos Llano Cifuentes, *op. cit.*, pp.130 y ss.

[68] L. Lavelle, "Dissociation de l'essence et de l'existence", en Revue de *Metaphysique et de Morale*, 1947, p. 204.

[69] Caussimon, "Intuition metaphysique de l'existence", en *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1950, p. 401.

[70] *Cf.* José Gaos, *Del hombre*, pp. 330 y ss.

[71] Van Riet, "Philosophie et existence", pp. 352-376.

[72] Tomás María Ziglara, *Essais sur les principes du traditionalisme*, Morguer, Lyon, 1880, p. 89.

[73] Juan R. Spich, *Estudio preliminar al tratado del ente y la esencia de santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, 1940, p. 20.

[74] Noël, "La presencia inmediata de las cosas", en *Revue Neo-scolastique de philosophie*, 1927, p. 180.

[75] Roland-Gosselin, "Sur la notion de *présence* en Epistemologie", en *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, vol. 17, 1928, p. 80.

[76] Van-Steenbergher, *Epistemologie*, 2ª ed., Lovaina, 1947, pp. 161 y ss.

[77] Después se verá que lo es también para la idea del no-ser.

[78] Cayetano, In De Ente et essentia, q. 1, n. 5.

[79] *Cf.* L. Raeyermeker, *Metaphysica Generalis*, Lovaina, 1935.

[80] *Cf. Met.*, XII, 5, 1071 a 34.

[81] *Met.*, VI, 2, 1026 b 2.

[1] Garrigou-Lagrange, *La naturaleza de Dios*, Palabra, Madrid, 1977, p. 34.

[2] José Gaos, *De la filosofía*, pp. 294 y ss.; *Del hombre*, pp. 328 y ss.

[3] Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, 14ª ed., París, 1913, pp. 298-323.

[4] Sobre lo cual trataremos más extensamente en el capítulo XIV: "Reflexividad del juicio".

[5] Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, 4ª ed., París, p. 106.

[6] H. D. Gardeil, *Initiation à la philosophie de saint Thomas*, p. 66.

[7] *Cf.* José Gaos, *De la filosofía*, p. 387.

[8] Albert Camus, *L'Homme révolté*, París, 1951, pp. 30 y ss.

[9] La cuestión había sido ya formulada, antes que el mismo Marx, en la filosofía del siglo XVIII. *Cf.* Pierre-Ceslas Courtès, "L'être et non-l'être selon saint Thomas d'Aquino", en *Revue Thomiste*, t. LXVI, núm. 4, octubre-diciembre de 1966, p. 575.

[10] Martins Diamantino, Bergson *(La intuición como método de la metafísica)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1943.

[11] Juan David García Bacca, *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, Anthropos, Barcelona, 1984, p. 100.

[12] Capítulo XI: "La contingencia o finitud".

[13] Capítulo V: "Reificación de la nada".

[14] *Cf.* Adolfo García Ruiz, "La noción del no-ser en Parménides", en *Dianoia* 1, México, 1955; Adolfo García Ruiz, "Historia del concepto de la nada en la filosofía griega", en *Temas originarios de la filosofía*, Universidad de Zulia, Maracaibo, 1998, pp. 140 y ss.

[15] Adolfo García Ruiz, "Historia del concepto de la nada en la filosofía griega", en *op. cit.*, p. 141.

[16] Adolfo García Ruiz, art. cit., p. 145.

[17] H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlín, 1929, p. 5.

[18] Adolfo García Ruiz, art. cit., p. 141.

[19] *Ibidem*, p. 143.

[20] *Fís.*, 8, 9, 265 b.

[21] *Idem*.

[22] Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 1966, pp. 44-51.

[23] *Ibidem*, p. 47.

[24] Henri Bergson, *L'évolution créatice*, p. 306.

[25] Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 108. Hacemos notar que hay una diferencia importante en la consideración del *lleno absoluto* hecha aquí por Bergson y la del *lleno* hecho arriba por su crítico Diamantino Martins (Bergson, ed. cit.). Para Bergson el problema de la nada es el problema de lo lleno (y lo lleno absoluto). Para Diamantino Martins el problema de la creación es el problema de lo lleno y no de la nada, como inicialmente piensa Bergson.

[26] *Ibidem*, p. 108.

[27] *Idem*.

[28] *Cf.* José Gaos, *Del hombre*, pp. 360-371. *Cf.* capítulo XII del presente estudio: "La ausencia".

[29] Gaos, sin embargo, no se exime de considerar el interés por un objeto (o persona) como origen de la advertencia de su presencia o ausencia: "he notado la ausencia de la persona aludida porque me interesa su presencia" *(De la filosofía*, p. 248), aunque no parece dar a este interés relevancia especial en sus análisis fenomenológicos de la presencia y de la ausencia en relación con el no-ser o la nada, porque predomina en estos análisis un deseo de objetividad para no dar el paso falso, como otros coetáneos suyos y como el propio Bergson, de las realidades psíquicas subjetivas a las físicas objetivas. *(Cf.* Carlos Llano Cifuentes, "La filosofía del no en José Gaos", en *Dianoia*, UNAM, México, 1997.)

[30] *S. Th.*, I, q. 17, a. 4, c.

[31] *Cf.*, capítulo IV: "Estatuto noético de la idea de la nada".

[32] Jacques Maritain, *La Philosophie bergsonienne: études critiques*, 3ª ed., P. Tequi, París, 1948, pp. 36 y ss.

[33] Jacques Maritain, *La Philosophie bergsonienne*, p. 38.

[34] Jacques Maritain, *La Philosophie bergsonienne*, p. 43.

[35] José Gaos, *De la filosofía*, p. 392.

[36] Octavio Paz, *El arco y la lira*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972, p. 130.

[37] *De Ver.*, q. 21, a. 1.

[38] Antonio Millán Puelles, *op. cit.*, p. 256.

[39] G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, 1953, pp. 212-213.

[40] *S. Th.*, i, q. 15, a. 2, ad 3.

[41] Antonio Millán Puelles, *op. cit.*, p. 709.

[42] Posteriormente, en el capítulo V, tendremos oportunidad de analizar el sentido que puede dársele a la expresión "Dios crea la nada", de Antonio Machado.

[43] *Cf.* Carlos Llano Cifuentes, "Objetos ideales y entes metafísicos en la obra de José Gaos", en *Dianoia. Anuario de Filosofía*, vol. XXXIX, 1993, p. 184.

[44] *Fís.*, 8, 215 a 10-11.

[45] Antonio Millán Puelles, *op. cit.*, p. 115.

[46] Antonio Millán Puelles, *Teoría*…, p. 185.

[47] G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Koebner, Breeslau, 1884, pp. VI-VII.

[48] Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, LIV, lect. 1, n. 8.

[49] *S. Th.*, I-II, q. 8, a. 1, ad 3.

[50] Sobre esto trataremos más extensamente en el capítulo X.

[51] *Cf.* capítulo VI: "Indenotabilidad del no en José Gaos".

[52] *Idem*.

[53] *Cf.* José Gaos, *De la filosofía*, pp. 294 y ss., y *Del hombre*, pp. 331 y ss.

[1] Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, 1900.

[2] Antonio Millán Puelles, *Teoría*…, p. 135.

[3] Capítulo III: "Sentido o sinsentido de la idea de la nada".

[4] Lógica, II, q. 2, a. 1.

[5] *Cf. De Ver.*, q. 21, a. 1.

[6] Capítulo III: "Sentido o sinsentido de la idea de la nada".

[7] Capítulo XIII: "La otredad".

[8] *Cf.* capítulo III: "Sentido o sinsentido de la idea de la nada"; e "Introducción".

[9] Capítulo V: "Reificación de la nada".

[10] Francisco Suárez, *op. cit.*, LIV, sección III, núm. 3: *"Tam negatio [limitatio] quam privatio, si considerentur, precise quatenus non entia sunt […] non sunt aliquid fictum, et dicuntur convenire rebus ipsis, non ponendo in eis aliquid, sed tollendo"*.

[11] *Cursus Philosophicus*, I, p. 288.

[12] *Cursus Philosophicus*, I, p. 288.

[13] *Comm in univ. Metaphys. Aristot.*, I, 340 b.

[14] Antonio Millán Puelles, *op. cit.*, p. 286.

[15] *S. Th.*, I, q. 17, a. 4.

[16] *Met.*, V, 15, 1021 a 26-36 y b 1-4. *Cf.* también *De Ver.*, q. 1, a. 5, ad 16: "Ciertas relaciones [negativas] nada ponen en la naturaleza de las cosas sino sólo en la razón".

[17] Jesús García López, *op. cit.*, p. 107.

[18] John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Gernika, México, 1994, t. I, p. 183.

[19] John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 185. Locke se desplaza aquí, agudamente, de la *privación a la ausencia*. En nuestro capítulo XII, "La ausencia", se advertirá que ésta es más reveladora u originante de la nada que la privación.

[20] *Ibidem*, pp. 185 y 186, cursivas nuestras. El problema de la *entidad* de la nada aparece sorpresivamente emparentado en muchos contextos filosóficos, como en éste, con el del acto y la potencia. En el capítulo x de la presente obra ("La voluntad, ¿causa ideatoria de la nada?") asistiremos a la discusión que Gaos entabla con

Aristóteles acerca del mismo problema. El origen de la nada se engancha con el de la prioridad del acto y la potencia, paralelo al del reposo y el movimiento.

[21] Antonio Millán Puelles, *Teoría*…, p. 287.

[22] *Met.*, VII, 1017 a 17-18.

[23] *Cf.* Antonio Millán Puelles, *op. cit.*, p. 519, aunque su hermenéutica del controvertido texto aristotélico aquí mencionado no sea idéntica a la nuestra.

[24] *Cf.* Amalia Quevedo, "El conocimiento de la privación", en *Anuario filosófico*, Universidad de Navarra, 1993, p. 438, en que cita el texto manuscrito de una conferencia de Antonio Millán Puelles sobre la teoría del objeto puro.

[25] Antonio Millán Puelles, *op. cit.*, p. 157.

[26] *Met.*, IV, 2, 1003b 11: "Decimos que el no-ente es no-ente".

[27] Antonio Millán Puelles, *Teoría*…, p. 497.

[28] *Cf.* Antonio Millán Puelles, *Teoría*…, pp. 519 y 520.

[29] *S. Th.*, I, q. 16, a. 3 ad 2.

[30] Tomás de Aquino, *De natura generis*, capítulo I.

[31] Joseph Gredt, *Elementa Philosophia*, Herder, núm. 111.

[32] *Cf.* Jesús García López, *op. cit.*, p. 86. En el parágrafo "Reflexividad del juicio y principio de no contradicción", del capítulo XIV, mostraremos que por estas razones la falsedad o el error no son considerados por nosotros como causas de la idea de la nada.

[33] *Cf.* Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 17, a. 4, c; y Aristóteles, *Met.*, IV, 3, 1004 a 5.

[1] Amalia Quevedo emplea para este mismo fenómeno el término *ontificación*, tal vez por otros aspectos más acertados. *Cf. op. cit.*, p. 425.

[2] Capítulo IV: "Estatuto noético de la idea de la nada".

[3] Joseph Marechal, *El punto de partida de la metafísica*, t. V, Gredos, Madrid, 1959, p. 86.

[4] *S. Th.*, I, q. 11, a. 2 ad 1.

[5] *Metaphysica*, VII, 4. 1030a 16-27: (imagen> (así como hablando del no-ente dicen algunos lógicamente que el no-ente es, no en sentido absoluto, sino que es no-ente).

[6] *In Metaph.*, lect. 4, n. 1334.

[7] Martin Heidegger, *Cos'é la metafísica? (¿Qué es la metafísica?)*, trad. italiana de Armando Carlini, Nueva Italia, Roma, 1959, p. 13.

[8] Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 15.

[9] *Ibidem*, p. 14.

[10] *Ibidem*, p. 20.

[11] *Ibidem*, p. 23.

[12] Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 25.

[13] *Idem*.

[14] *Ibidem*, p. 26.

[15] Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 20.

[16] *Ibidem*, p. 24.

[17] Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, pp. 54-56; *cf.* Leo Elders, *Jean-Paul Sartre. El ser y la nada*, Emesa, Madrid, 1977, p. 42: "Dada su plena positividad, el ser no puede producir la nada".

[18] Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 44.

[19] Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p 50.

[20] *Ibidem*, p. 44. No podemos dejar de señalar aquí la curiosa coincidencia de que estas expresiones son idénticas a las que, muy anteriormente, en lenguaje poético, hallamos en Antonio Machado y reprodujimos

en nuestra introducción: “Las esencias mismas son el dibujo o contorno de la realidad trazada sobre la negra pizarra del no-ser” *(Poesías completas*, Espasa-Calpe, Madrid, p. 241).

[21] *Ibidem*, p. 51.

[22] *Ibidem*, p. 62. Esta expresión, y otras similares, han sido uno de los motivos por los que en nuestro capítulo IV (“Estatuto noético de la idea de la nada”) nos vimos forzados a distinguir, al margen de la terminología tradicional, entre *negación* —como acto propio de la mente— y *limitación* —como carencia del ente limitado—. Nos veremos reiterados a hacerlo en el capítulo VII (“Limitación, privación y negación”).

[23] *Idem*.

[24] Plotino, *Las Eneadas*, I, 8, 3.

[25] Capítulo VI: “Indenotabilidad del no en José Gaos”.

[26] Capítulo XIII: “La otredad”.

[27] Antonio Machado, *op. cit.*, p. 241.

[28] *Idem*.

[29] *Idem*.

[30] Sobre este tema, *cf.* Carlos Llano Cifuentes, “El anhelo metafísico de Antonio Machado”, en *Tópicos*, núm. 13, México, 1997, pp. 171-218.

[31] Tenemos constancia de que Gaos conoce el trasfondo filosófico de Antonio Machado mediante la obra del propio Gaos *Pensamiento de la lengua española* (Stylo, México, 1947), en donde, al ejemplificar que este pensamiento tiene entre otras una finalidad pedagógica se refiere expresamente a “Mairena habla a sus alumnos” de Machado, siendo Mairena el apócrifo complejo del que Machado se sirve para exponer sus teorías sobre Dios y la nada.

[32] Antonio Machado, *Poesías*…, p. 241.

[33] *Ibidem*, p. 268.

[34] *Ibidem*, p. 246.

[35] Volveremos sobre el tema en el capítulo XI: “La contingencia o finitud”.

[36] Juan Ramón Jiménez, *Historia y cuentos*, Bruguera, Barcelona, 1983, p. 154.

[37] *Ibidem*, p. 200.

[38] Antonio Machado, *op. cit.*, p. 246.

[39] *Ibidem*, pp. 247 y 248.

[40] Antonio Machado, *op. cit.*, pp. 259-260.

[41] Aquí suponemos que *negaciones* se toma en nuestro sentido de *limitaciones*.

[42] Antonio Machado, *op. cit.*, p. 240.

[43] *Ibidem*, p. 246.

[44] Antonio Machado, *op. cit.*, p. 246.

[45] *Ibidem*, p. 241.

[46] Carlos Llano Cifuentes, "Cuatro conceptos para un pensamiento no ilustrado", en Tópicos, México, vol. IV, núm. 6, 1994, p. 117.

[47] Antonio Machado, *op. cit.*, p. 231.

[48] *Ibidem*, p. 259.

[49] *Ibidem*, p. 247.

[50] Octavio Paz, *Los hijos del limo*, Seix Barral, México, pp. 95 y ss.; y *El arco y la lira*, pp. 129 y ss.

[51] *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1.

[52] *Met.*, IX, 1044 b 6.

[53] *Met.*, V, 10, 1018a 35. *Cf.* también IV, 2, 1003a 32; VII, 1, 1028a 10; IX, 1, 1045b 33.

[54] *Met.*, XII, 4; 1070 b 18.

[55] *Met.*, XII, 5, 1071 a 34: "Los principios o elementos de las sustancias […] son materia, especie, privación, causa motriz".

[56] Capítulo IV: "Estatuto noético de la idea de la nada".

[57] *De Ver.*, q. 1, a. 5, ad 2.

[58] *De Ver.*, q. 1, a. 8, obj. 7.

[59] *De Ver.*, q. 1, a. 8, ad 7, cursivas nuestras.

[60] *Cf.* Platón, *El sofista*, pp. 237-259, y especialmente pp. 254-259.

[61] Jesús García López, *Doctrina de santo Tomás sobre la verdad*, EUNSA, Pamplona, 1962, p. 111.

[62] *Idem*.

[63] Incluso Antonio Millán Puelles, que no ha podido ser más cuidadoso en su *Teoría del objeto* puro para distinguir entre el ente y el ente de razón, se ha encontrado en la tesitura de tener que referirse a "la realidad de algún no-ente" (p. 704).

[1] Capítulo V: "Reificación de la nada".

[2] *Cf.* Carlos Llano Cifuentes, "La filosofía del *no* en José Gaos", en *op. cit.*

[3] José Gaos, *De la filosofía*, p. 294.

[4] Parágrafo "Reflexividad del juicio y origen del no-ser", en el capítulo XIV.

[5] José Gaos, *De la filosofía*, p. 294.

[6] José Gaos, *De la filosofía*, pp. 310-311.

[7] Luis Villoro, "Temas y categorías filosóficas en la obra de José Gaos", en *Anthropos*, Barcelona, núms. 130-131, marzo-abril de 1992, p. 85.

[8] *Idem.*

[9] *Idem.*

[10] *Idem.*

[11] *Ibidem*, pp. 85 y 86.

[12] *Idem.*

[13] "El juicio es algo que sólo es propio del intelecto, porque la composición y división [y máxime la división o negación] en la que consiste, no se encuentra en la realidad." Javier Pérez Guerrero, "La segunda operación del intelecto según santo Tomás de Aquino", en *Tópicos*, núm. 15, México, 1998, p. 158.

[14] José Gaos, *De la filosofía*, p. 298.

[15] Mercier, *Metaphysica generalis*, Lovaina, 1923, p. 144.

[16] José Gaos, *De la filosofía*, p. 299.

[17] Karl Jaspers, *Philosophie*, Verlag von Julius Springer, 1932, I, p. 178.

[18] Capítulo X: "La voluntad, ¿causa ideatoria de la nada?"

[19] Capítulo IV, "Estatuto noético de la idea de la nada".

[20] José Gaos, *De la filosofía*, p. 308.

[21] *Ibidem*, p. 309.

[22] José Luis Abellán, "José Gaos: de la 'Filosofía de la filosofía' al 'personalismo escéptico'", en *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 136.

[23] José Gaos, *De la filosofía*, p. 303.

[24] Jaques Maritain, *Introducción a la filosofía de la naturaleza*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1952, p. 134.

[25] *De Ver.*, q. 1, a. 8, c.

[26] *De Ver.*, q. 1, a. 8, c.

[1] Capítulo IV: “Estatuto noético de la idea de la nada”.

[2] Antonio Millán Puelles, *op. cit.*, p. 517.

[3] *Cf. idem*.

[4] *S. Th.*, I, q. 3, “Introducción”.

[5] Kant, *Crítica de la razón pura*, A72-73, B98.

[6] José Gaos, *De la filosofía*, p. 294.

[7] *Ibidem*, p. 350.

[8] José Gaos, “El significado del Lambda”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, t. I, Moneda y Crédito, Madrid, 1970, p. 579.

[9] *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 7, ad 3.

[10] A los que se anticipa *El sofista* de Platón, 257, a.

[11] *S. Th.*, I, q. 33, a. 4, ad 1.

[12] Roland Gosselin, “Essai d’une étude critique de la connaissance”, p. 85.

[13] *Cf.* Roland Gosselin, “Essai d’une étude critique de la connaissance”, p. 85.

[14] Balthasar, *Êtres de raison: négations et relations*, Criterion, 1929, p. 283.

[15] *De Ver.*, q. 1, a. 8, ad 7.

[16] *Cf.* Jesús García López, *op. cit.*, p. 111.

[17] *De Ver.*, q. 21, a. 1, c.

[18] Platón, *El sofista*, pp. 257 a y ss.

[19] Capítulo I: “La primera noción del ser”.

[20] Capítulo XIII: “La otredad”.

[21] In Metaph., XII, lect. 2, n. 2437; *cf. In Phys.*, V, lect. 2, n. 656.

[22] *Cf.* capítulo IV: “Estatuto noético de la idea de la nada”; y capítulo V: “Reificación de la nada”.

[23] *De Ver.*, q. 21, a. 1, c.

[24] *De Ver.*, q. 21, a. 1, c.

[25] *Cf. De Ver.*, q. 21, a. 1, c, en donde se habla de esta contracción.

[26] Capítulos XI: "La contingencia o finitud"; XII: "La ausencia"; y XIII: "La otredad".

[27] Capítulo II: "La primera afirmación del ser".

[28] *Met.*, VI, 2, 1026 b 33 y ss.

[29] *Met.*, VI, 4, 1027 b 17-30.

[30] José Gaos, *De la filosofía*, p. 312.

[31] *Ibidem*, pp. 294 y ss.

[32] *Cf.* Alejandro Llano, *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984, capítulo II, § 4: "El ser veritativo", pp. 171 y ss., y capítulo III, § 3: "Existencia veritativa y ser como acto", pp. 236 y ss.

[33] *Ibidem*, p. 177.

[34] *Idem*.

[35] *S. Th.*, I, q. 2, a. 1, ad 3.

[1] José Gaos, *De la filosofía*, p. 310.

[2] José Gaos, *De la filosofía*, p. 328.

[3] Capítulo V: "Reificación de la nada".

[4] José Gaos, *De la filosofía*, p. 323.

[5] *Ibidem*, pp. 316 y ss.

[6] Heidegger, *Cos' é la metafísica?*, p. 25.

[7] *Ibidem*, p. 27.

[8] Antonio Millán Puelles, *op. cit.*, pp. 543 y ss.

[9] *Cf.* nuestro capítulo II: "La primera afirmación del ser".

[10] José Gaos, *op. cit.*, p. 303.

[11] *S. Th.*, I, q. 16, a. 3, ad 2.

[12] *S. Th.*, I, q. 16, a. 3, ad 2. *Cf. De Ver.*, q. 1, a. 5, ad 2: "El no-ente considerado fuera del alma no tiene algo por lo que pueda adecuarse al pensamiento divino *ni por lo que pueda hacer que el entendimiento mismo lo conozca*. Por lo tanto, el que el no-ente se adecue a cualquier entendimiento no se debe al mismo no-ente, sino al entendimiento que forma en sí mismo la razón de no-ente. La cosa que existe positivamente fuera del alma tiene en sí por lo que pueda decirse verdadera; pero esto no ocurre con el no-ser de la cosa, sino que el fundamento de todo lo que se le atribuye está en el entendimiento".

[13] Antonio Millán Puelles, *op. cit.*, p. 714.

[14] *Cf.* capítulo XIV: "Reflexividad del juicio".

[15] Jesús García López, *op. cit.*, p. 109.

[16] *De Ver.*, q. 1, a. 10, c.

[17] Jesús García López, *op. cit.*, p. 112.

[18] *Ibidem*, p. 111.

[19] *Ibidem*, p. 107.

[20] *De Ver.*, q. 1, a. 7, ad 7. *Cf. De Ver.*, q. 1, art. 8, c: "Las privaciones existentes fuera del alma no tienen alguna forma por la que imiten el ejemplar del arte divino o causa de la noticia de ellas en el entendimiento

humano, sino el que se adecuen al entendimiento se debe al mismo entendimiento que aprehende las razones de las mismas".

[21] Capítulo V: "Reificación de la nada".

[22] Capítulo VII: "Limitación, privación y negación".

[23] José Saramago, *Todos los nombres*, Alfaguara, Madrid, 1998.

[24] Jesús García López, *op. cit.*, p. 116.

[25] *Idem*.

[26] *Cf.* Jean-Paul Sartre, *El ser*…, pp. 44-51; Antonio Machado, *Poesías completas*, pp. 28, 138, 245 y *passim*; Octavio Paz, *El arco y la lira*, pp. 129 y ss.

[27] *Cf.* Leo Elders, *Jean-Paul Sartre, El ser y la nada*, Emusa, Madrid, 1977, pp. 87 y 88.

[28] Martin Heidegger, *Cos' é la metafísica?*

[1] Antonio Millán Puelles, *op. cit.*, p. 714.

[2] *S. Th.*, q. 16, a. 3, ad 2.

[3] Manser, *La esencia del tomismo*, p. 330.

[4] *Ibidem*, p. 335.

[5] De Munnynch, "L'idée de l'Être", pp. 257-279.

[6] Capítulo II: "La primera afirmación del ser".

[7] Tomás María Zigliara, *Della luce intellectuale*…, núm. 450.

[8] Burloud, *La pensée conceptuele*, París, 1927, p. 409.

[9] Luis Clavell, *op. cit.*, pp. 62-73.

[10] *Cf.* H. D. Gardeil, *op. cit.*, p. 66.

[11] Luis Clavell, *op. cit.*, pp. 693-701.

[12] Capítulo XI: "La contingencia o finitud".

[13] *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 1: "*In primis terminis propositiones negativae sunt inmediatae, quasi negatio unius sit in intellectu alterius*".

[14] Antonio Machado, *op. cit.*, p. 246.

[15] Capítulo V: "Reificación de la nada".

[16] Capítulo VI: "Indenotabilidad del no en José Gaos".

[17] A. González Álvarez, *Introducción a la metafísica*, pp. 125 y ss.

[18] Nosotros hemos podido advertir ya los peligros en que ha incurrido Heidegger en su —al menos aparente— cosificación o reificación de la nada (capítulo V).

[19] Expresión que no puede menos que recordarnos otra vez más la de Antonio Machado, referente a la negra pizarra de la nada.

[20] A. González Álvarez, *op. cit.*, pp. 125 y ss.

[21] A. González Álvarez, *op. cit.*, pp. 125 y ss.

[22] Jaques Maritain, *De Bergson a santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, 1946, p. 28.

[23] Jaques Maritain, *La Philosophie bergsonienne*, p. 38.

[24] *Cf., ibidem*, p. 46.

[25] Capítulo VI: "Indenotabilidad del *no* en José Gaos".

[26] *De Ver.*, q. 2, a. 15, ad 3: *"Ex hoc ipso quod cognoscitur res, cognoscitur privatio rei; unde utrumque cognoscitur per praesentiam formae in intelllectu"*.

[27] Rosset, *Prima principia scientiarum*, París, 1866, p. 186.

[28] *De Ver.*, q. 2, a. 15, c. En el mismo sentido, *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 15: *"Ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et inteligitur non esse hoc ens"* (al entender algo como ente, entendemos que no es este otro ente).

[29] *S. Th.*, I, q. 33, a. 4.

[30] Francisco Samaranch, *Preámbulo a El sofista*, Platón, Obras completas, Aguilar, Madrid, 1990, p. 995.

[31] *Idem*.

[32] Agradezco al profesor Ambrosio McNichol de la Universidad Pontificia de Estudios de Santo Tomás esta observación.

[33] *De Ver.*, q. 2, a. 15, ad 3: *"Per praesentiam formae [en singular] in intellectu"*.

[34] *In Metaph.*, VII, lect. VI, n. 1404.

[35] Capítulo VII: "Limitación, privación y negación".

[36] Amalia Quevedo, *La privación según Aristóteles*, Universidad de la Sabana, Colombia, 1998, p. 298.

[37] *Cf. Met.*, XII, 7, 1072 a 30-31.

[38] *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 1, c-2.

[39] Capítulo VII: "Limitación, privación y negación".

[40] *Cf. S. Th.*, I, q. 104, a. 3, ad 1.

[41] Jesús García López, *op. cit.*, p. 116.

[42] *Idem*.

[43] Pierre-Ceslas Courtès, "L'être et le non-être selon saint Thomas d'Aquin", en *Revue Thomiste*, t. LXVI, núm. 4, octubre-diciembre de 1966, p. 582.

[1] Como se advirtió en el capítulo III: "Sentido o sinsentido de la idea de la nada".

[2] *Cf.* capítulo IV: "Estatuto noético de la idea de la nada".

[3] *De Ver.*, q. 3, a. 4, ad 6.

[4] *Idem*.

[5] *De Ver.*, q. 3, a. 4, obj. 6.

[6] *Et. Nic.*, V, 1, 1129b8.

[7] *S. Th.*, q. 8, a. 1, ad 3.

[8] Octavio Paz, *El arco y la lira*, p. 153.

[9] Miguel Hernández, *Tres poetas*, Editores Mexicanos Unidos, 1982, p. 65.

[10] *Cf.* capítulo VII: "Limitación, privación y negación".

[11] *Cf.* capítulo VIII: "Las causas de la negación en general".

[12] Roland Gosselin, "Essai d'une étude critique de la connaissance", p. 85.

[13] *Idem*.

[14] *Idem*.

[15] *Cf.* capítulo VIII: "Las causas de la negación en general".

[16] Carlos Llano Cifuentes, *Los fantasmas de la sociedad contemporánea*, Trillas, México 1995, pp. 85 y ss.

[17] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960, p. 247.

[18] *Idem*.

[19] Carlos Llano Cifuentes, *op. cit.*, pp. 85-86.

[20] *Cf.* capítulo III: "Sentido o sinsentido de la idea de la nada".

[21] Leo Elders, *op. cit.*, pp. 87-88.

[22] Johannes Hischberger, *Historia de la filosofía*, vol. 2, Herder, Barcelona, 1963, p. 301.

[23] C. Stumpf, *Erkenntaislehre* (póstumo vol. 1), Leipzig, 1939-1940. *Cf.* Johannes Hischberger, *op. cit.*, p. 309.

[24] José Gaos, *Del hombre*, p. 468. 25

[25] *Idem*.

[26] José Gaos, *Del hombre*, p. 468.

[27] *Idem*.

[28] *Ibidem*, p. 469.

[29] *Idem*.

[30] *Idem*.

[31] *Idem*.

[32] *Ibidem*, p. 471.

[33] José Gaos, *Del hombre*, p. 472.

[34] *Idem*.

[35] *Ibidem*, p. 473.

[36] Platón, *El sofista*, 243b.

[37] *Met.*, XII, 6, 1071b 22-31.

[38] *Met.*, XII, 7, 1073a 5-8. José Gaos, *El significado de Lambda*, homenaje a Xavier Zubiri, i, Moneda y Crédito, Madrid, 1970, p. 580.

[39] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 38.

[40] Luis Villoro, "Temas y categorías filosóficas en la obra de José Gaos", p. 87.

[41] *Idem*.

[42] Norberto Bobbio, *L'etá dei diritti*, Einaudi, Turín, 1990, p. 25/0.

[43] Juan de Santo Tomás, Cursus theologicus, q. XIII, disp. VI, art. II, § X, p. 559b. *Cf.* también Carlos Llano Cifuentes, *Examen filosófico del acto de la decisión*, Universidad Panamericana-Publicaciones Cruz O., México, 1998, pp. 53 y ss.

[1] Leo Elders, *op. cit.*, p. 96. Leo Elders ha eliminado, como nosotros, *la negación*, en cuanto modalidad o manifestación de la nada, pues considera, igualmente, que ésta sólo existe "en función del juicio humano" (*ibidem*, p. 97).

[2] *Cf.* capítulo XII: "La ausencia"; y capítulo XIII: "La otredad".

[3] Capítulo VII: "Limitación, privación y negación".

[4] Antonio Millán Puelles, *op. cit.*, p. 526.

[5] *Ibidem*, p. 518.

[6] Capítulo XII: "La ausencia".

[7] *Cf.* Cornelio Fabro, *Curso de metafísica*, Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, pp. 40-41.

[8] *De Ver.*, q. 1, a. 8, ad 9.

[9] *Cf.* M. C. Bartolomei, *Tomismo e prinzipio di non contradizione*, DEDAM, Padua, 1973, p. 28.

[10] Vans Leen Kiste, "Il método di santo Tommaso", en *La ragione del tomismo*, varios autores, Ares, Milán, 1979, p. 163.

[11] Capítulo XIV: "La otredad".

[12] Pierre-Ceslas Courtès, "L'être et le non-être selon saint Thomas d'Aquin. III, Le principe de la démonstration selon saint Thomas", pp. 387-436.

[13] Parágrafo "Reflexividad del juicio", en el capítulo XIV.

[14] Jesús García López, *op. cit.*, p. 116.

[15] *Cf.* Luis Clavell, art. cit., pp. 62-73.

[16] Nietzsche, *Humano demasiado humano*, EDAF, España, 1999, § 1: "La filosofía histórica […] descubre en algunos casos particulares (y, verosímilmente, ésta será la conclusión en todos) que no hay contrarios, excepto en la exageración habitual de la concepción popular o metafísica"; asimismo, en *Más allá del bien y del mal*, EDAF, España, 1985, § 2, el mismo Nietzsche afirma: "Ni siquiera a los más previsores entre ellos [los metafísicos] se les ocurrió dudar ya aquí en el umbral, donde más necesario era, sin embargo: aun cuando se había jurado *de omnibus dubitandum*. Pues, en efecto, es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis".

[17] Josef de Vries, *Diccionario de filosofía*, Brugger, Herder 1958 ("contingencia", p. 118).

[18] Josef de Vries, *Diccionario de filosofía*, p. 118.

[19] Luis Clavell, art. cit., pp. 69 y 70.

[20] Juan David García Bacca, *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, Anthropos, Barcelona, 1984, p. 100.

[21] Cornelio Fabro, *Participazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Turín, 1960, pp. 19 y ss.; *cf.* "In torno alla nozione tomista di contingenza", en *Rivista di Filosofia Neoescolastica*, 1958, pp. 132-149.

[22] Adler Mortimer, *¿Cómo pensar acerca de Dios? (Una guía para el pagano del siglo XX)*, Grijalbo, México, 1986.

[23] *Cf.* capítulo VII: "Limitación, privación y negación".

[24] Capítulo I: "La primera noción del ser".

[25] *Cf.* capítulo II: "La primera afirmación del ser".

[26] Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 361.

[27] Capítulos I y II.

[28] Miguel Hernández, *op. cit.*, p. 9.

[29] "Dios regala al hombre el gran cero, la nada o cero integral, el cero integrado por todas negaciones de cuanto es. Así, posee la mente humana un concepto de totalidad, la suma de cuanto no es, que sirva lógicamente de límite y frontera de cuanto es" (Antonio Machado, *op. cit.*, p. 240). Se nos han volteado aquí los papeles. En lugar de que la limitación del ser nos haya posibilitado la concepción de la nada, es la nada un concepto divino (un cero maya) que tiene una función utilitaria y operativa: limitar y marcarle una frontera al ser, haciéndolo contingente, limitado o, al menos, haciéndolo que sea la totalidad de lo que es, y no otra totalidad mayor o suprema.

[30] Queda "convicta de oquedad" (Antonio Machado, op. cit., p. 246) y no sirve de nada: entonces "el *no-ser* es ya pensado como *no-ser* y arrojado, por ende, a la espuerta de la basura" (*idem*).

[31] José Gaos, *Del hombre*, p. 398.

[32] José Gaos, *De la filosofía*, p. 392.

[33] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 268.

[34] Octavio Paz, *El arco y la lira*, p. 144.

[35] Octavio Paz, *El signo y el garabato*, 2ª ed., Joaquín Mortiz, México, 1975, p. 16.

[36] *Ibidem*, p. 150.

[37] *Ibidem*, p. 140.

[1] Ya hemos advertido que, literalmente, ἀπόφασις es en Aristóteles, y en los comentadores que le siguen, *negación*, mientras que para nosotros, con la filosofía moderna, la *negación* no es un atributo del ente, sino del pensamiento en el juicio, y la traducción correspondiente y exacta a lo que Aristóteles y los aristotélicos desean indicar es *limitación* del ser más que su *negación*.

[2] *Met.*, IV, 2, 1004a, 15-16.

[3] Antonio Millán Puelles, *op. cit.*, p. 515.

[4] *Met.*, VII, 7, 1032b, 2-6.

[5] Amalia Quevedo, *op. cit.*

[6] *Cf., ibidem*, p. 296.

[7] S. C. G., III, c. 7.

[8] Amalia Quevedo, *op. cit.*, p. 258.

[9] *Cf.*, por ejemplo, Antonio Millán Puelles, *op. cit.*, p. 142.

[10] *Ibidem*, p. 518.

[11] Antonio Millán Puelles, *Teoría*…, p. 263.

[12] *Ibidem*, p. 243.

[13] *Ibidem*, p. 526.

[14] Amalia Quevedo, *op. cit.*, p. 258.

[15] Amalia Quevedo, *op. cit.*, p. 259.

[16] El análisis de la falta de piloto en la nave, aunque sea tratado aquí por Amalia Quevedo como privación y no como ausencia, le lleva, quizá coincidentalmente con esta indistinción, a un interesante análisis de lo que denomina *causa defectiva* (en este caso la falta del piloto no puede ser causa eficiente del naufragio, pues la mera falta es la nada, y la nada no puede causar). La causa defectiva *se atribuye* a un suceso defectuoso, y es en realidad —según Quevedo— una causa equívoca. Intuimos que este concepto de causa *defectiva* (no *per se*, sino *per accidens y equívoca)* podría aplicarse con provecho al problema de la causalidad de la idea de la nada, la cual bien podría tener una *causa defectiva*, más que una ocasión, fundamento o motivo como nosotros venimos diciendo. Sin embargo, no podemos emprender aquí lo que podría ser una sugerente y prometedora exploración.

[17] *In Metaph.*, IV, lect. III, n. 565.

[18] Luis Clavell, art. cit., p. 71.

[19] Vansteenkiste, *Rassegna di Literatura Tomística*, VIII, p. 181. *Cf.* Luis Clavell, art. cit., p. 71.

[20] P. Geach, "Form and Existence", en *Aquinas*, colección de ensayos editados por A. Kenny, Londres-Melbourne, pp. 41-48.

[21] In Peri Herm., I, lect. VIII, n. 108 [21]: *"Significare esse est proprium affirmationis, et significare non esse est proprium negationis"*.

[22] *Cf.* capítulo III: "Sentido o sinsentido de la idea de la nada".

[23] *Cf.* capítulo III: "Sentido o sinsentido de la idea de la nada".

[24] A. González Álvarez, *op. cit.*, pp. 125 y ss.

[25] Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 15.

[26] *Ibidem*, p. 13.

[27] Ya hemos visto que para Jesús García López las *apariciones* y *desapariciones* se dan junto con la finitud y mutabilidad, con las privaciones y defectos, y con la pluralidad, y proporcionan "un fundamento real al conocimiento negativo" (Jesús García López, *op. cit.*, p. 116).

[28] *Cf.* Carlos Llano Cifuentes, "Una aproximación filosófica al problema de la muerte", en *Istmo*, núm. 129, México, julio-agosto, 1980, p. 29.

[29] Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, pp. 44-51.

[30] Antonio Machado, *op. cit.*, p. 28.

[31] Recuérdese el acento que Jean-Paul Sartre pone en la distancia para referirse a la desaparición o ausencia original de la idea de la nada.

[32] Antonio Machado, *op. cit.*, CXXVII, p. 138.

[33] Julián Marías, *Aquí y ahora*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 135.

[34] Antonio Machado, *op. cit.*, p. 247.

[35] Antonio Machado, *Poesías*…, CXVIII, p. 132.

[36] *Ibidem*, LXXVII, p. 68.

[37] *Ibidem*, VII, p. 28.

[38] *Ibidem*, CXV, p. 130.

[39] Antonio Machado, *Poesías*…, CXX, p. 133.

[40] *Ibidem*, CXXII, p. 134.

[41] Antonio Millán Puelles, *Estructura de la subjetividad*, Ediciones Rialp, Madrid, 1977, pp. 79 y ss.

[42] *Cf.* capítulos I y II.

[43] Jaime Balmes, *Filosofía fundamental*, Faico, Nápoles, 1929, t. II, p. 125.

[44] Que será estudiado en el capítulo XIII: "La otredad".

[45] *Cf.* capítulos I y II.

[46] Carlos Llano Cifuentes, "La filosofía del *no* en José Gaos", pp. 185 y ss.

[47] Lo cual se explayará de modo paralelo en los capítulos XIII y XIV.

[48] *Cf.* capítulo IV: "Estatuto noético de la idea de la nada".

[49] José Gaos, *Del hombre*, pp. 335-336; *cf.* las pp. 331 y 341.

[50] *Cf.* capítulo XI: "La contingencia o finitud".

[51] José Gaos, *Del hombre*, p. 338.

[52] *Ibidem*, p. 360.

[53] *Ibidem*, p. 350.

[54] *Ibidem*, pp. 349-356.

[55] José Gaos, *Del hombre*, pp. 362 y 365.

[56] Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 15.

[57] *Ibidem*, p. 13.

[58] *Ibidem*, p. 15.

[59] José Gaos, *Del hombre*, p. 372.

[60] *Cf., ibidem*, p. 368.

[61] *Ibidem*, p. 370.

[62] *Cf.* José Gaos, *Del hombre*, p. 372.

[63] *Ibidem*, p. 347.

[64] *In Peri Herm.*, I, lect. V, n. 73 [22].

[65] *Cf.* In Sent., I, d. 8, q. 4, a. 2, ad 2: *"Ens […] dicitur […] solum actum essendi, cum sit principium ipsum"; In Metaph.*, IV, lect. II, n. 553: *"Hoc vero nomen ens imponitur ab actu essendi"; De Ver.*, q. 1, a. 1, ad 3: *"Ratio autem entis ab actu essendi sumitur"*.

[66] *Cf.* Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di participazione secundo S. Tommaso d'Aquino*, 2ª ed., Turín, 1949; *cf.* Etienne Gilson, *Le Thomisme*, París, 1942.

[67] *Cf.* José Gaos, *Del hombre*, p. 393.

[68] Santo Tomás de Aquino, *De Natura Generis*, en *Opuscula philosophica*, Marietti, Italia, 1954, capítulo I, núm. 475.

[69] *Cf.* capítulo XI: "La contingencia o finitud".

[1] Platón, *Obras completas* (trad. del griego, preámbulo y notas por Francisco de P. Samaranch), Aguilar, Madrid, 1990, pp. 993-998.

[2] Platón, *El sofista*, 257a.

[3] Adolfo García Ruiz, *op. cit.*, p. 159.

[4] *Idem*.

[5] Platón, *El sofista*, 258b.

[6] *Ibidem*, 258d.

[7] Adolfo García Ruiz, *op. cit.*, p. 159.

[8] Platón, *El sofista*, 257c.

[9] Adolfo García Ruiz, *Temas originarios de la filosofía*, p. 160.

[10] Antonio Machado, *Poesías*…, p. 241.

[11] *Idem*.

[12] *Idem*.

[13] Antonio Machado, *Poesías*…, p. 66.

[14] *Ibidem*, pp. 241 y 244.

[15] *Ibidem*, p. 261.

[16] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México 1971, p. 196.

[17] *Ibidem*, pp. 197 y 198.

[18] *Ibidem*, p. 297.

[19] *Idem*.

[20] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 301.

[21] *Ibidem*, p. 306.

[22] Antonio Machado, *op. cit.*, p. 236.

[23] *Ibidem*, pp. 259 y 260. En "Cuatro conceptos para un pensamiento no ilustrado" (*Tópicos*, México, vol. IV, núm. 6, 1994, p. 117) hemos podido decir, sin embargo, que el pensamiento de Machado no es apto para concebir a Dios como lo *absolutamente otro*, debido a la carencia de su concepto de analogía, que, en cambio, posee y utiliza Octavio Paz.

[24] Octavio Paz, *El arco y la lira*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972, p. 129.

[25] *Ibidem*, pp. 128 y 132.

[26] *Ibidem*, p. 129.

[27] Juan José Domenchina, *Poemas y fragmentos inéditos*, Ecuador-México, 1964.

[28] *Idem*.

[29] Carlos Llano Cifuentes, "Cuatro conceptos…", art. cit.

[30] Antonio Machado, *Poesías*…, p. 259.

[31] *Ibidem*, p. 232.

[32] *Ibidem*, p. 240.

[33] *Ibidem*, p. 236.

[34] Esta interpretación socrática del amor es la que hace André Comte-Sponville en *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Andrés Bello, Chile, 1996, pp. 229 y ss.

[35] Lucrecio, *De rerum natura*, V, 1105-112.

[36] Platón, *El banquete*, 201 b.

[37] Platón, *El banquete*, 200 b.

[38] Plotino, *Eneadas*, III, 5.

[39] *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 2, c.

[40] *Idem*.

[41] *Idem*.

[42] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, c. 4, 1166 a 3.

[43] *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 2, c.

[44] Denis de Rougemont, *op. cit.*, I, 11, p. 42.

[45] Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, Pléida, 1954, t. 3, p. 419.

[46] Denis de Rougemont, *op. cit.*, I, 8, p. 33.

[47] *Cf.* capítulo XII: "La ausencia".

[48] Leo Elders, "Le premiere principe de la vie intellective", en *Revue Thomiste*, LXII, 1962, pp. 551-586.

[49] Luis Clavell, art. cit., p. 68.

[50] *In Metaph.*, IV, lect. III, n. 566: La unidad *"importat privationem divisionis formalis quae fit per opposita, cuius prima radix est oppositio affirmationis et negationis"*.

[51] *Cf.* Frege, *Die Grundlagen der Aritmetik*, § 55.

[52] Marginalmente, no queremos dejar de admitir que la consideración de la nada como cero no es, explicablemente, un tema de la aritmética, sino también, inexplicablemente, de la poética. Ya dijimos que Antonio Machado, refiriéndose a la nada posee un soneto dedicado *Al gran cero*, en donde la nada es el "cero integral, la hueca esfera", "desustanciada y fría, llena de niebla ingrávida" (Antonio Machado, *op. cit.*, p. 247).

[53] Capítulo VII: "Limitación, privación y negación".

[54] Para tomar otra vez el ejemplo de Tomás de Aquino en *In Peri Herm.*, I, lect. XXIV, n. 203 [3].

[55] Capítulo XI: "La contingencia o finitud".

[56] Capítulo XII: "La ausencia".

[57] *Cf. In Peri Herm.*, I, lect. XXIII, n. 193, 195, 197, 199; e *In De An.*, III, lect. III, n. 245.

[58] Capítulo II: "La primera afirmación del ser".

[59] *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c: *"Illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis aprehendit. Ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis"*.

[60] *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 15: *"Primum enim quod in intellectu cadit est ens; secundum vero negatio entis"*.

[61] Así, el principio de no contradicción incluye tres entes de razón: la negación del ser, la negación que implica el propio principio, y la negación del mismo juicio.

[62] Capítulo VI: "Indenotabilidad del *no* en José Gaos".

[63] *S. Th.*, I, q. 11, a. 2, ad 1. Ya hemos advertido antes que el término *ente de razón* constituye un desacierto de los escolásticos, pues debería hablarse más bien de *razón de ente*.

[64] De Muralt, "L'être du non-être en perspective aristotelicienne", en *Revue de Theologie et de Philosophie*, 122, 1990, pp. 375-376.

[65] Amalia Quevedo, *op. cit.*, p. 285.

[66] Carlos Llano Cifuentes, *Bases noéticas*…

[67] Capítulo II: "La primera afirmación del ser".

[68] Capítulo IV: "Estatuto noético de la idea de la nada"; capítulo V: "Reificación de la nada".

[69] *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 15: *"Primum enim quod in intellectu cadit est ens: secundum vero negatio entis: ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens intelligitur non ens hoc ens)"*. Como puede verse, el texto III es una ampliación del anterior texto II.

[70] *S. Th.*, I, q. 11, a. 2, ad 4: *"Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens; et sic secundo aprehendimus divisionem; tertio unum"*.

[71] *De Ver.*, q. 10, a. 12, ad 3.

[72] Capítulo II: "La primera afirmación del ser".

[73] Raeymacker, *Metaphysica Generalis*, Lovaina, 1935, p. 41.

[74] Berti, "Être et non-être chez Aristote: contraries ou contradictories?", en *Revue de Theologie et de Philosophie*, 122, 1990, p. 370.

[75] *Ibidem*, p. 374.

[76] *Cf.* Amalia Quevedo, *op. cit.*, pp. 280 y ss.

[77] *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 1, c-2.

[78] *Cf. De Ver.*, q. 27, a. 3, ad 9; *De Pot.*, q. 3, a. 1, ad 3.

[79] *Cf.* capítulo II: "La primera afirmación del ser".

[80] *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 1, c-2: *"Non potest autem hoc esse, quod ens dividitur ab ente in quantum ens. Nihil autem dividitur ab ente nisi non ens"*.

[81] *Cf.* Carlos Llano Cifuentes, *Presupuestos…*, pp. 193 y ss.

[82] Santo Tomás de Aquino, *In Librum de Causis Expositio*, 2ª ed. a cargo de C. Pera, Marietti, Turín-Roma, 1972, prop. XV, lect. XV, n. 302.

[83] *De Ver.*, q. 10, a. 8, c, en donde se cita a Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 4, 1169b 30: "Sentimos porque sentimos; y entendemos porque entendemos; y sentimos y entendemos porque somos".

[84] Pierre-Ceslas Courtès, *op. cit.*, p. 432.

[85] *S. Th.*, I, q. 14, a. 2 ad 1.

[86] *Cf.* Pierre-Ceslas Courtès, *op. cit.*, p. 435.

[87] *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, ad 1.

[88] Van Steenberghen, *Epistemologie*, p. 86.

[89] *Ibidem*, p. 89.

[90] *In Boet. de Trin.*, q. 1, a. 3, c-2.

[91] Pierre-Ceslas Courtès, *op. cit.*, p. 430.

[92] Pierre-Ceslas Courtès, "L' être et non-l'être selon saint Thomas", p. 430.

[93] *Cf., ibidem*, p. 435

[94] *Cf.* Pierre-Ceslas Courtès, "L' être et non-l'être selon saint Thomas", p. 435.

[95] *Idem*.

[96] *Cf., ibidem*, p. 429.

[97] Luis Clavell, art. cit., p. 70, nota 3.

[98] Ambrose McNicholl, "On Judging Existence", p. 560.

[99] B. Miller, "Making Sense of 'Necessary Existence'", en *American Philosophical Quarterly*, 11 (1974), p. 53.

[100] B. Miller, "The Contingency Argument", en *The Monist*, 54 (1970), pp. 359-337. La distinción de McNicholl entre sujeto cognoscente y objeto conocido no es, como se ha visto, de carácter conceptual, sino existencial.

[1] *Cf.* capítulo VI: "Indenotabilidad del *no* en José Gaos".

[2] Capítulo XII: "La ausencia".

[3] *Cf. De Ver.*, q. 10, a. 8, c.

[4] *De Ver.*, q. 1, a. 9, c.

[5] *De Ver.*, q. 1, a. 9, c.

[6] *De Ver.*, q. 10, a. 8, c: *"Cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sentimus ita esse"*.

[7] *S. Th.*, I, q. 16, a. 2.

[8] Javier Guerrero Pérez, "La segunda operación del intelecto según santo Tomás de Aquino", en *Tópicos*, México, núm. 15, 1998, p. 158.

[9] Frege, *Begriffschrift*, Angelelli, I. G. Ohms, Hildersheim, 1997, pp. 1-2.

[10] *De Ver.*, q. 1, a. 3, c.

[11] Jesús García López, *op. cit.*, pp. 59 y ss.

[12] *De Ver.*, q. 1, a. 1 c.

[13] *De Ver.*, q. 1, a. 3, c.

[14] *Cf.* Jesús García López, *op. cit.*, p. 68.

[15] Alejandro Llano, *Metafísica…*, p. 179.

[16] *Idem. Cf.* Alejandro Llano, *Gnoseología*, EUNSA, Pamplona, 1984, pp. 146 y ss.

[17] *S. Th.*, I, q. 16, a. 2.

[18] *Cf.* capítulo IX: "El proceso del entendimiento".

[19] Capítulo VI: "Indenotabilidad del no en José Gaos".

[20] Frege, *Begriffschrift*, pp. 19-24.

[21] Jesús García López, *op. cit.*, p. 69.

[22] *De Ver.*, q. 10, a. 9, ad 10.

[23] Ambrose McNicholl, *Introductio Generalis ad Criticam, pro-manuscripto*, Angelicum, Roma, 1952.

[24] Capítulo XIII: "La otredad".

[25] Capítulo VI: "Indenotabilidad del no en José Gaos".

[26] *In Sent.*, I, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2. Aquí, curiosamente, lo que se encuentra elíptico es el *obiectum*, pues cuando se dice que entiendo lo inteligible no se está refiriendo sin duda a la *idea inteligible* sino al *objeto inteligible* por la idea.

[27] *In Sent.*, I, d. 10, q. 1, a. 5, ad 2. Igualmente, aquí también el objeto se encuentra en estado elíptico, pues cuando se dice "y también entiende que él entiende", se está queriendo decir que él entiende el *objeto* y no a sí mismo.

[28] J. García López, *op. cit.*, p. 124.

[29] *Idem*.

[30] *S. Th.*, I, q. 28, a. 4, ad 2.

[31] *De Ver.*, q. 10, a. 8: *"Primo est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere"*.

[32] S. C. G., IV, c. 11, n. 11: *"Aliud sit esse intentionis intellectae et aliud intellectus ipsius… aliud est esse intellectus et aliud ipsum eius intelligere"*.

[33] *In Sent.*, I, d. 17, q. 1, a. 5, ad 4; *cf. S. Th.*, I, q. 85, a. 2; *De Pot.*, q. 9, a. 5.

[34] Van Steenberghen, *op. cit.*

[35] Ambrose McNicholl, *op. cit.*

[36] *Cf.* Toccafondi, *Angelicum*, XXV, 1948.

[37] Javier Guerrero Pérez, art. cit., p. 165.

[38] *Idem*.

[39] *Ibidem*, p. 173.

[40] *De Ver.*, q. 1, a. 9, c.

[41] Jesús García López, *op. cit.*, p. 147.

[42] *Cf. Met.*, XI, 5, 1062a 31 y ss. *Cf.* también *In Metaph.*, XI, lect. V, n. 2222.

[43] *In Sent.*, I, d. 42, q. 1, a. 7, c.

[44] Capítulo VI: "Indenotabilidad del *no* en José Gaos".

[45] Aristóteles, *Peri Hermeneias*, capítulo 6, 17a 25-30.

[46] Alejandro Llano, *Metafísica…*, pp. 171 y ss.

[47] Capítulo VII: "Limitación, privación y negación".

[48] Alejandro Llano, *Metafísica*…, p. 188.

[49] Capítulo XII: "La ausencia".

Uno de los temas recurrentes en la filosofía contemporánea es, sin duda, el de la idea de la nada, si bien, de alguna manera, ha sido tema constante de la filosofía. La ausencia de la idea del *no-ser* en nuestro entendimiento implicaría la ausencia de la intelección del principio de contradicción, origen de todos nuestros conocimientos. La aserción "yo afirmo que algo es" no sólo juzga sobre la existencia de ese algo, sino también, aunque de un modo secundario, la existencia de *mi propia afirmación* y de mi yo que expresa dicha afirmación. Este doble objeto del juicio de existencia ("algo existe" y "yo existo") implica la primera otredad intelectual, que es, precisamente, el origen de la idea de *no-ser*.

Carlos Llano Cifuentes (ciudad de México, 1932) realizó estudios de licenciatura y doctorado en filosofía en la Universidad Central de Madrid, en la Universidad de Santo Tomás en Roma y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue presidente fundador del Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa (IPADE), en 1967; profesor del área de factor humano, desde esa fecha y hasta 1994; miembro fundador de la Universidad Panamericana, rector y presidente de su Consejo Superior, de 1967 a 1994, y profesor de filosofía en esta misma universidad.

ÍNDICE

Abreviaturas 6

Introducción 7

I. La primera noción del ser 13

II. La primera afirmación del ser 31

- Inaccesibilidad empírica y abstractiva de la existencia 31
- El primer juicio de existencia 53
- Presencia y juicio de existencia 65
- Juicio de existencia y nada 68

III. Sentido o sinsentido de la idea de la nada 72

- Vía ontológica para la explicación del origen de la idea de la nada como término sin sentido 76
- Vía psicológica para la explicación de la idea de la nada como término sin sentido 81
- Pensabilidad de la nada 90
- Sentido del concepto de no-ser 92

IV. Estatuto noético de la idea de la nada 97

- Ente de razón: definición y clases 98
- La existencia y su relación con la privación y la limitación 107

V. Reificación de la nada 116

- Heidegger 119
- Sartre 122
- Machado 123
- Aristóteles 130
- Tomás de Aquino 133

VI. Indenotabilidad del "no" en José Gaos 138

Relaciones entre el "no" y la "nada" 140
Denotación y connotación 146
Posición directa y posición refleja 149
VII. Limitación, privación y negación 162
Veracidad en la negación 163
VIII. Las causas de la negación en general 186
IX. El proceso del entendimiento 200
X. La voluntad, ¿causa ideatoria de la nada? 214
XI. La contingencia o finitud 232
La finitud ontológica 233
La finitud antropológica 252
XII. La ausencia 260
Distinción entre ausencia y privación 260
Distinción entre presencia y existencia 277
XIII. La otredad 290
El no-ser como otredad: Platón 290
La otredad antropológica 293
La otredad metafísica 304
Analogía del no-ser y el primer analogado 306
El primer juicio de no-existencia 310
La primera afirmación del ser y el juicio de otredad 323
El primer juicio de otredad 325
XIV. Reflexividad del juicio 334
Reflexividad del juicio y origen del no-ser 334
Reflexividad del juicio y principio de no contradicción 348
Recapitulación 356